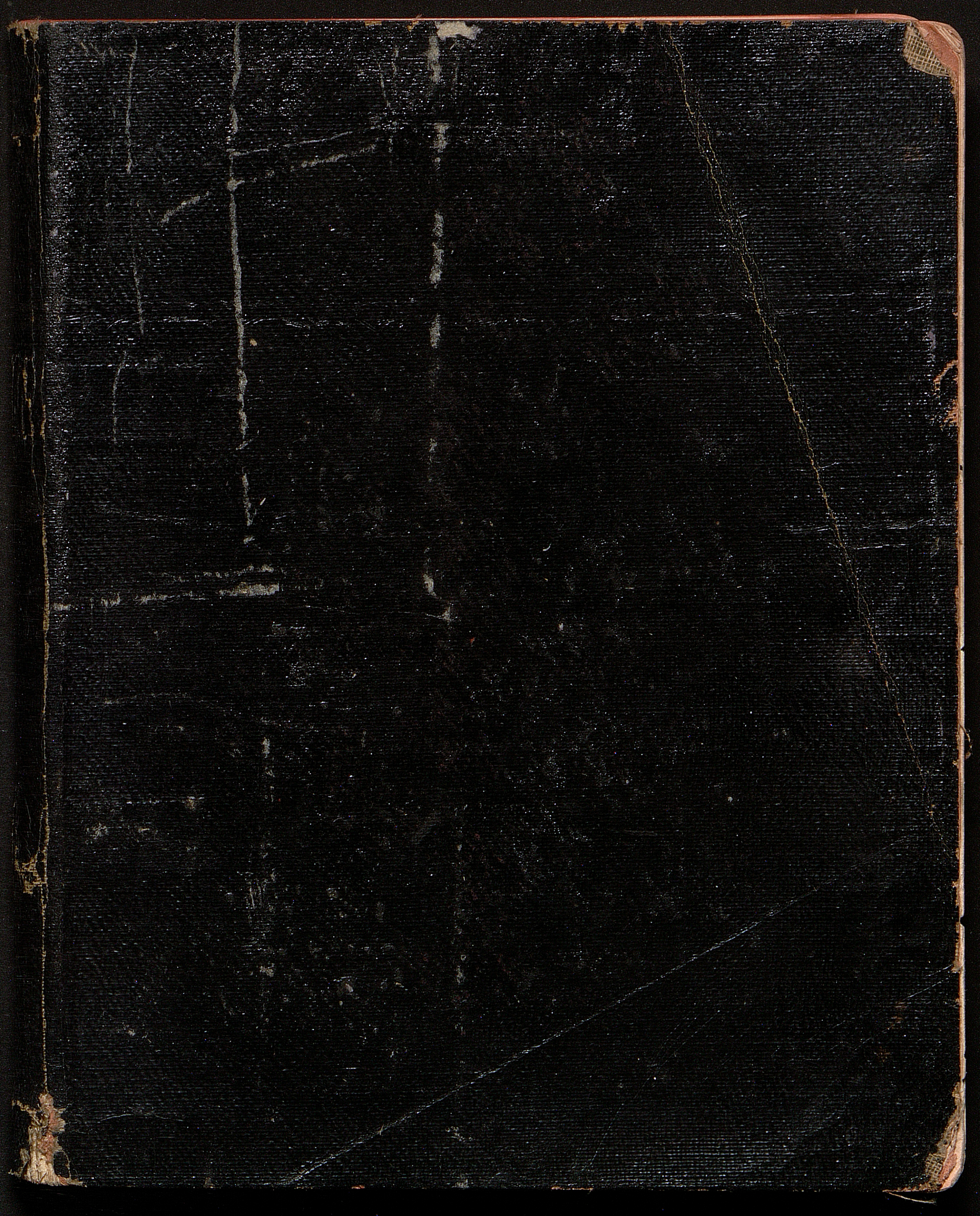
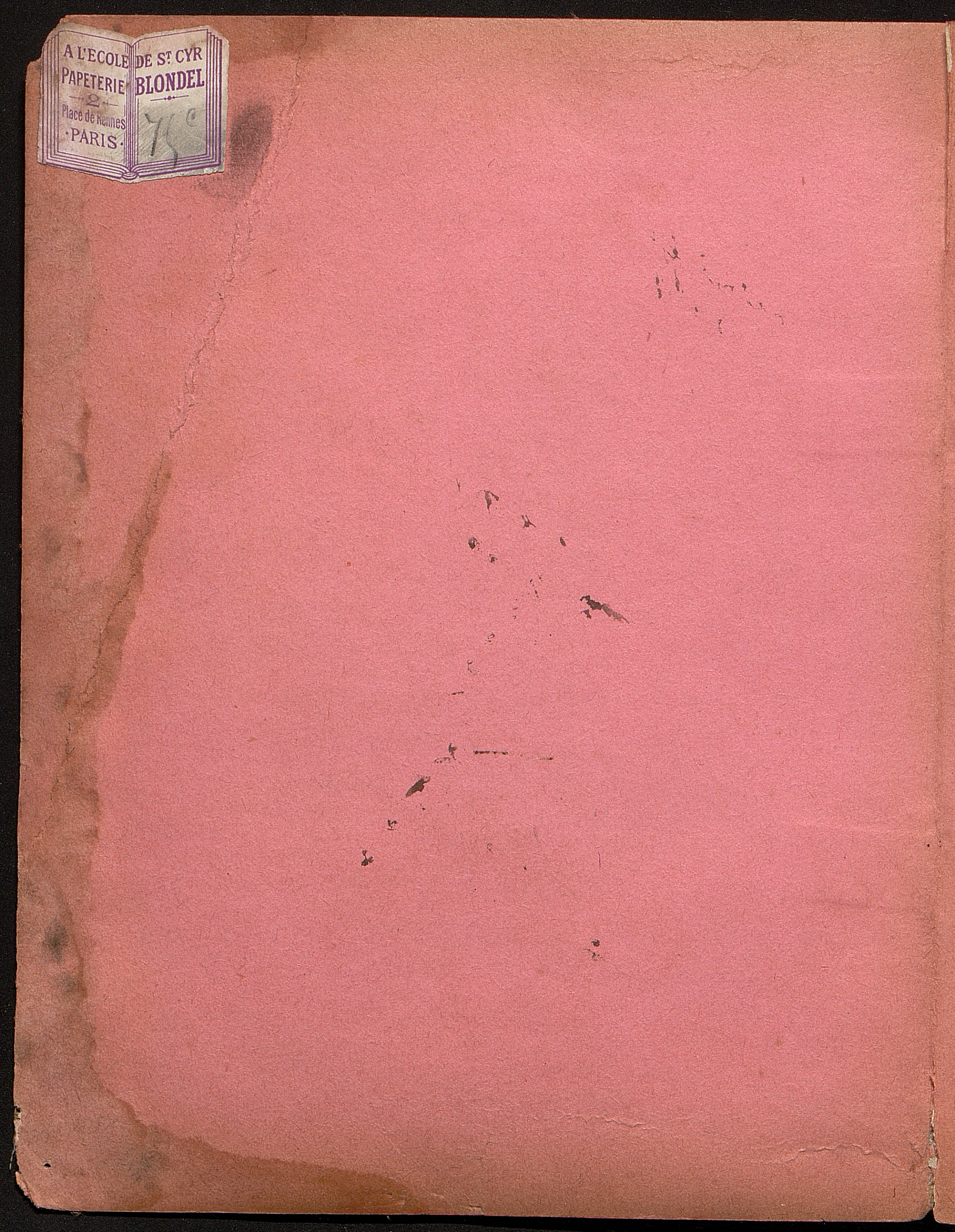

colorchecker CLASSIC
x-rite
mm





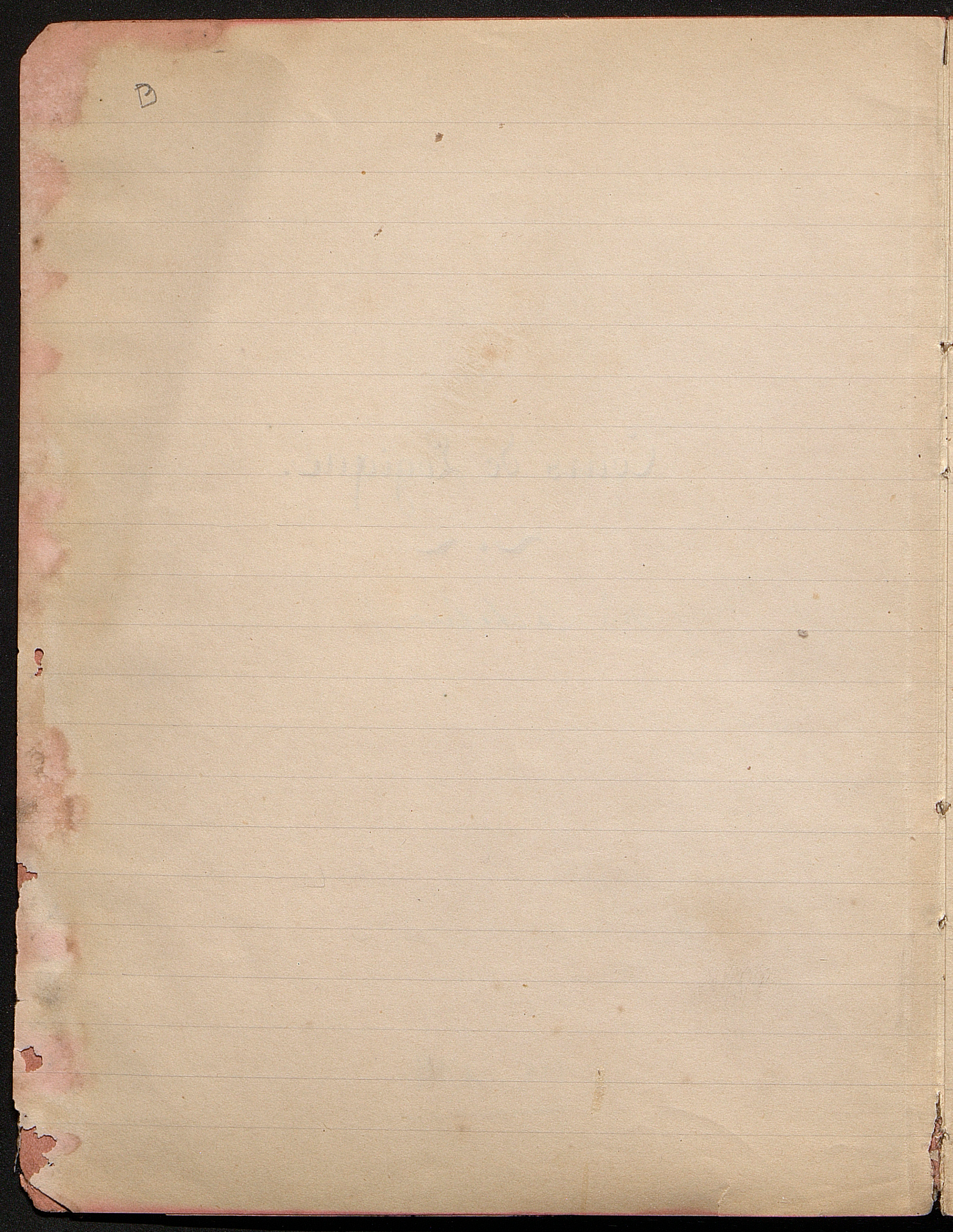

A L'ECOLE DE S^t CYR
PAPETERIE BLONDEL
2
Place de Rennes
PARIS
75c

Cours de Logique.

~ . ~

(Mr. Lachelier.)





B

Cours de Logique.

1ère Leçon.

De la Science.

Quand on veut étudier une Science, il importe avant tout d'en connaître l'objet. Ainsi en commençant d'étudier la Logique la première question à résoudre est celle-ci : Quel est l'objet de la Logique ? Toute autre Science est le fruit de l'application de l'esprit à la réalité ; mais cette application est elle-même une sorte de réalité : Que l'esprit s'y applique, et peut-être alors naîtra une Science nouvelle : Je m'explique : En toute Science on peut distinguer ce que l'homme sait et la manière dont il le sait ; ou, en deux mots, la matière et la forme... Quel est l'ordre et quels sont les rapports de ces deux études ? Sans doute, l'Etude de la forme, la Logique, suppose celle du fond, la Science proprement dite. Il faut connaître les choses, au moins jusqu'à un certain point, pour étudier la manière dont on les connaît. Il faut posséder déjà une certaine Science, pour que cette Science soit l'Objet d'une Science. Aussi la Logique est-elle nécessairement tardive. Mais en revanche, si elle attend son objet de

autres Sciences, elle leur donne la clarté. Nous savons donc quel est l'objet de la Logique et l'intérêt qu'il y a à l'étudier.

Mais cet objet peut-il donner lieu à une Science? — Oui, car il ne manque ni d'unité ni de variété. D'une part l'application de l'esprit à des aspects très divers, et de l'autre, ces aspects si divers ont tous un fond commun. Soit qu'elle étudie les procédés de chaque Science en particulier, dégageant pour chacune des lois qu'il faut respecter dans la pratique, soit qu'elle compare les procédés de toutes les Sciences pour exprimer les conditions et les caractères de la Science humaine en général, toujours la Logique a pour objet la Forme de la Connaissance, je veux dire, l'ensemble des procédés intellectuels par lesquels l'esprit s'approprie la Réalité.

L'Objet de la Logique est donc la forme de la Science. De là une seconde question à laquelle nous essayons de faire aujourd'hui une réponse générale : Qu'est-ce que la Science? Mais au lieu de dire en peu de mots ce qu'elle est, peut-être vaut-il mieux passer en revue les conditions nécessaires pour qu'il y ait Science, les degrés que franchit l'esprit pour arriver à la Science.

La première condition est qu'un objet soit donné, que

l'esprit ait quelque chose à savoir. Peu importe d'ailleurs quel soit cet objet donné ; il suffirait d'un fait de conscience, d'un sentiment, d'un désir. Mais au monde intérieur se joint le monde extérieur. Ce sont là deux vastes champs où la Science trouve ses premiers matériaux. Le monde intérieur livre à l'observation des états successifs dans le temps ; le monde extérieur des objets simultanés dans l'espace et aussi les Etats successifs de ces objets dans le temps.

Mais ce n'est pas assez que l'esprit se trouve en présence de ce qui existe. Ceux qui l'ont cru ont confondu deux choses en réalité distinctes : la présence de l'objet et un premier travail de l'esprit sur cet objet. Sans le remarquer, à la première condition du savoir on en a ajouté une autre. Afin de nous assurer que la présence d'un objet ne suffit pas pour qu'il y ait science supposons-nous en présence, par exemple, d'un plan diversement coloré. Pour que cet objet soit connu est-ce assez qu'il soit senti ? Sans doute, s'il n'est pas trop grand, toutes les couleurs qu'il présente feront impression sur la rétine et l'impression physique sera suivie d'une sensation. Seule même, cette sensation rendra la science possible quant à ce plan, mais est-elle l'objet même de la Science ? Quels sont les caractères de l'in-

pression ? Le plan coloré est indéfiniment divisible, et j'en peux dire autant de l'image qui le produit en miniature sur la rétine. De sorte que l'impression, réduite à elle-même, se résout et s'évanouit en une infinité d'impressions élémentaires que rien ne relie entre elles. Mais, indépendamment de cette difficulté, ce qui fait impression dans un objet, est-il l'objet de la connaissance du discours ? Ecoutons celui qui voit notre plan : il dit qu'il y a tant de bandes colorées, que les couleurs sont de gauche à droite, ou inversement, que les bandes sont égales ou inégales, etc. Eh bien ! qu'y a-t-il de commun entre la pure impression qui n'est susceptible d'aucune explication et ce discours qui roule entièrement sur l'ordre et le rapport des parties qui produisent cette impression ? L'impression est donc si peu la science que la nature propre de l'impression est précisément ce qui ne peut être l'objet d'aucune connaissance distincte. Evidemment les caractères de l'impression et ceux de l'objet de la science sont incompatibles, ils ne peuvent exister à la fois dans le même sujet, et l'objet n'est pas même la sensation, mais le rapport des sensations. Ainsi la sensation, et en général la présence d'un objet n'explique pas à elle seule l'existence de la Science. Il faut une autre condition. Laquelle ?

Il est évident qu'elle ne sera jamais remplie si le spectateur est inactif d'esprit et de corps. L'objet a beau agir sur l'esprit, si le sujet ne réagit pas, il n'y aura ni comparaison entre les grandeurs et les situations des parties, ni même perception de ces parties; car chacune de ces parties est-elle-même un ensemble de parties plus petites qu'il faut réunir pour former les plus grandes. De plus tous nos jugements portent sur des rapports, et tout rapport n'est aucune impression particulière, mais suppose une comparaison, c'est-à-dire une action. Ainsi pour qu'il y ait Science, il faut que l'esprit agisse. Mais qu'elle est au juste son action. Voilà ce qui doit être l'objet d'une analyse attentive.

Prenons des exemples. Qu'est-ce qui nous apprend qu'une bande colorée est plus large et qu'une autre l'est moins? C'est que nous sentons que nous mettons plus de temps à parcourir l'une que l'autre. — N'est-ce pas encore en parcourant ces bandes que nous apprenons à en connaître la position respective? De même ~~que nous apprenons~~ si nous entendons un air de musique la seule chose que nous puissions connaître et expliquer, n'est-ce pas le rapport des notes entre elles; que telle note est plus élevée et telle autre moins? Ainsi, en

toute série d'évènements soit successifs, soit simultanés, nous constatons d'abord la succession, puis le rapport. En un mot, toute diversité doit être d'abord parcourue puis réunie. Ainsi, en somme, la première donnée de la connaissance c'est la sensation, et la sensation renferme incontestablement une diversité qui a besoin d'être parcourue et réunie par l'Esprit.

L'Esprit marche d'objets en objets. Cette marche est pour lui le seul moyen d'arriver à une connaissance de quelque étendue. Grâce à la mémoire il compare, il juge il forme enfin ces groupes auxquels répondent les idées, et qu'expriment les mots. Ainsi, ce que l'esprit trouve divisé il le relie. Revue des objets, comparaison, jugement, formation des groupes, voilà bien les opérations élémentaires qu'on distingue dans notre action complète de l'esprit.

Nous savons maintenant que l'Esprit doit agir et comment il doit agir pour qu'il y ait Science. Tant que des positions d'objets nous étaient données isolément, tant que nous avions seulement des impressions partielles sans liaison, il n'y avait pour nous ni espace ni temps. Une succession ne peut être perçue que si elle est constatée par l'activité de l'Esprit. Le premier travail de l'Esprit con=

siste donc à relier les objets simultanés et les évènements successifs, à créer, pour ainsi dire, l'Espace et le Temps. La liaison, la synthèse des objets dans l'Espace et des états dans le Temps, telle est la première fonction de l'intelligence dans l'acquisition de la Science.

Mais toutes les conditions de la Science sont-elles remplies? L'Esprit est-il satisfait? Ne cherche-t-il rien au delà? Pour répondre à cette question il suffit de voir comment l'intelligence conçoit alors le monde. Il n'est pas pour elle un objet unique un système, mais plutôt un assemblage d'objets les uns en dehors des autres. L'esprit se demande naturellement jusqu'où s'étend cette chaîne, où elle commence, où elle finit; mais il n'en peut rien savoir, et rien ne l'empêche de la considérer comme indéfinie. De même il voit des états les uns en dehors des autres; mais le Temps a-t-il un commencement, a-t-il une fin? Rien ne ~~le~~ marque et ~~l'intelligence~~ l'imagination recule sans cesse la limite qu'on voudrait fixer. Juxtaposition indéfinie de choses dans l'Espace, succession indéfinie d'états dans le temps, au moins dans le passé, tel est donc le résumé de la science, à ce point du développement de l'esprit.

Sans doute, c'est déjà beaucoup et nous sommes loin du moment où l'esprit se trouvait en présence du matériel de la connaissance. Toutefois, ce n'est pas assez, et nous ne sommes point satisfaits. Supposez qu'on puisse parcourir tous les objets et tous leurs états; supposez que rien n'échappe à l'ouïe, à la vue, ni aux autres sens; alors même nous ne pourrions connaître que successivement jamais simultanément et ne pouvant penser à tout à la fois, quand nous ferions attention à une chose, nous nous mettrions momentanément dans un état d'ignorance à l'égard de tous les autres. En face de ce que l'homme pourrait savoir, que sait le plus savant des hommes? et en face de ce qu'il sait que peut-il saisir à la fois? Eut-il virtuellement la connaissance complète de l'Univers, il n'aurait actuellement que la connaissance d'un seul objet. En résumé quand l'esprit n'a fait que disposer les objets de ces connaissances dans ces grands cadres du temps et de l'Espace, sa science a deux défauts. 1° Elle manque d'Etendue car elle ne peut embrasser toute la série des faits successifs ou simultanés; 2° elle manque d'unité, car elle ne peut les embrasser en même temps d'un seul coup d'oeil. L'Esprit veut remédier à ces deux défauts.

Après avoir produit le Temps et l'Espace il voudrait les détruire et tout ramener à l'unité : après avoir parcouru un grand nombre d'objets, il voudrait se reposer sans rien perdre pourtant de ses richesses. En un mot, il voudrait affranchir sa science de la condition de la multiplicité.

Ce qui le lui permet jusqu'à un certain point, c'est que ces objets, ces états, ne sont pas entièrements différents les uns des autres. Dire qu'ils se ressemblent c'est dire que plusieurs peuvent être l'objet d'une même pensée ; c'est dire qu'elle économie de peine en résulte immédiatement. Voilà un secours inespéré ou plutôt le secours que l'Esprit pressentait. Il est vrai que ce procédé semble présenter un inconvénient. Comme la ressemblance n'est jamais absolue, s'il y a d'une part économie, simplification, il y a de l'autre sacrifice, appauvrissement, puisque l'esprit en s'attachant aux ressemblances est contraint de négliger les différences. Or l'esprit ne peut renoncer à aucune de ses connaissances. Comment donc résoudre cette nouvelle difficulté ? La solution est possible. Car les circonstances qui diversifient les objets, présentent elles-mêmes des ressemblances, obéissent à des lois et se laissent à leur tour ramener à l'Unité. Tout

donc dans la nature peut être ramené à l'Unité, il n'y a pas de détail, même dans le caractère des hommes qui n'ait un certain degré de généralité. Il n'y a rien d'absolument individuel, et l'idée d'espèce s'applique à tout.

Cette découverte faite, il s'agit de ramener le plus possible tout à l'unité, aussi le savant s'élève de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre, ainsi de suite. Où tend ce progrès? Evidemment vers la réduction de toutes choses à l'unité d'élément et de loi. Quand toute la Science sera réduite à l'unité, l'Esprit sera satisfait. Le défaut d'étendue aura disparu et l'intelligence, embrassant tout d'un regard, se trouvera dans un repos complet. Que toute ignorance soit dissipée, et l'Esprit n'aura pour ainsi dire plus de mouvement pour aller plus loin.

Ainsi la troisième condition de la Science est la réduction de la diversité des choses à l'Unité. Le point de départ est la diversité, l'unité est le but. Mais arrivé au but, l'esprit ne doit pas oublier sa route. Et alors il n'y a peut-être pas de repos absolu pour l'esprit. Sa perfection en ce monde est peut-être le repos ~~absolu pour l'esprit.~~ dans le mouvement. Sa tâche est d'aller du centre à la

circonférence, et de revenir au centre.

La Science consiste évidemment à remplir cette troisième condition les deux premières ne sont que préliminaires, et n'ont d'autre but que de rendre la troisième possible. Pour réduire tout à l'unité, l'esprit décompose et recompose tour à tour. C'est l'analyse et la Synthèse. Ce double mouvement, ce va et vient continuel est la forme de la Science, et l'objet propre de la Logique; et comme il porte le nom de raisonnement, on peut dire que la Logique est la Science du raisonnement. Or l'Art et la Science diffèrent seulement quand il y a dans l'art quelque chose qui échappe à la règle. Mais ici la règle trouvée, il n'y a plus qu'à l'observer: l'art et la Science se confondent, et l'on peut indifféremment appeler la Logique: L'Art ou la Science du Raisonnement.

IIe Leçon.

De la Méthode.

L'objet de la logique est le raisonnement et le raisonnement est ce double mouvement de l'Esprit qui va du composé au simple et restitue le composé au moyen des éléments simples. Telle est l'œuvre de la Science: un fait étant don-

né, elle l'explique. Or qu'est-ce qu'expliquer? C'est d'abord aller du composé au simple et du particulier au général. En effet un évènement se produit en un seul point de l'Espace et du Temps, avec un caractère qui lui est absolument particulier. La loi, au contraire, c'est le fait universalisé dégagé de tout ce qu'il contenait d'individuel et ramené à la simplicité du type. Voilà de l'eau qui bout dans un certain vase, en un certain lieu, dans des conditions atmosphériques, à une température bien déterminée : tel est le fait. En tout temps, en tout lieu, de l'eau pure, quelque part qu'elle ait été puisée, soumise à l'action d'une source quelconque de chaleur entrera en ébullition à la température de 100° sous une pression de 0m 76 de mercure. Telle est la loi : aller des faits aux lois c'est aussi aller du contingent au nécessaire. En effet lorsqu'un phénomène arrive on peut se demander pourquoi il se produit : il semble qu'il n'y ait point de réponse à cette question. Pourquoi ce phénomène plutôt qu'un autre? Supposez maintenant la loi trouvée. Elle semble déjà plus nécessaire car qui dit loi, dit, non ce qui arrive mais ce qui doit arriver, quand même on ne sait pas pourquoi cela doit arriver. Si maintenant cette loi se rattache à une autre

plus générale elle paraîtra plus nécessaire encore, et si nous arrivions à la loi primordiale du monde nous atteindrions la nécessité la plus haute (car l'Univers étant donné, il serait impossible que cette loi n'existât pas aussi) nécessité entachée toutefois encore d'une sorte de contingence ; car il serait possible que l'Univers n'existât pas. Enfin, un dernier caractère de ces opérations du raisonnement, c'est que nous passons du sensible à l'intelligible. Au premier abord il semble qu'il y ait entre la nature et nous un abîme infranchissable. Elle est simplement sensible, et nous sommes pensée ; or quel rapport peut-il y avoir entre le monde sensible et la pensée, c'est ce que nous ne voyons pas. Mais à mesure que les faits se décomposent en lois, ils deviennent en partie intelligibles. Le bois brûle, voilà un fait sensible avec lequel mon esprit, en tant qu'esprit, n'a rien à voir. Mais si je représente la loi de ce fait par les signes convenus en Chimie, la proposition déterminée dans laquelle les éléments se combinent est intelligible. Une fois un fait résolu en lois, il ne s'impose plus, nous avons en nous de quoi le recomposer : il est devenu pensée en quelque sorte. Telle est l'idée générale de la forme de Science.

Maintenant nous devons examiner si toutes les choses se passent toujours ainsi dans toutes les branches de la connaissance humaine.

Ou bien d'un côté est le <u>simple</u>, le <u>nécessaire</u>, l'<u>intelligible</u>, et l'autre le <u>composé</u>, le <u>contingent</u>, le <u>sensible</u>, et entre les deux une lacune que nous ne pouvons jamais combler. Alors évidemment il y a deux méthodes : l'une qui part du composé pour aspirer au simple sans l'atteindre jamais; l'autre qui, en possession d'éléments simples essaye de reconstituer le composé sans y parvenir. Ou bien ce passage peut s'accomplir, et il s'effectue partout de la même manière; alors il n'y a plus qu'une méthode avec deux procédés, un chemin qu'on parcourt successivement dans deux sens. Voilà la question qui se présente à nous et que nous devons résoudre.

Considérons d'abord ce qui arrive dans le monde extérieur. et dans le domaine des sciences physiques. Prenons deux phénomènes : la combustion et la respiration. Au premier abord ils présentent des variétés nombreuses et notables qu'il est inutile d'énumérer. Cependant le savant ne tarde pas à remarquer que dans les deux cas, il y a en présence des élé-

ments (?) l'oxygène et le carbone et que ces éléments en s'unissant produisent de l'acide carbonique. Voilà donc ces opérations en apparences si diverses, réduites à une simple combinaison chimique, la même dans les deux cas.

Voyons maintenant si le résultat de ce travail opéré par l'Esprit sur la réalité, présente bien les caractères de la Science. Les phénomènes que nous examinons se présentent dans des conditions physiques très différentes. On élimine ces différences. Il reste la loi, c'est-à-dire le simple au lieu du composé, le général au lieu du particulier. De plus, le contingent est converti en nécessaire. Si nous mettons en présence les deux éléments, oxygène et carbone, il nous semble impossible qu'il n'y ait pas combinaison et formation d'acide carbonique. Nous avons changé le sensible en intelligible. L'imagination ici n'a plus rien à faire. Avec quelques formules nous représentons tout l'essentiel sous tant de formes différentes dans la nature. Voilà donc la nature devenue pensée, pour ainsi dire. Le raisonnement que nous avons indiqué est bien un raisonnement scientifique. Mais l'Esprit est-il complètement satisfait? Avons-nous atteint le dernier degré de la simplicité? Évi-

demment non. Certainement une combinaison de carbone et d'oxygène est infiniment moins compliquée que la grande diversité des phénomènes dont elle rend compte. Cependant il y a encore au point de vue de la simplicité bien des desiderata. Nous n'avons plus que deux éléments et les composés qui les forment; mais encore qu'est-ce que ces deux éléments? Quels rapports ont-ils entre eux et avec le composé qui en résulte? Pourquoi ces propriétés toutes nouvelles de l'acide carbonique? La diversité est moins grande mais elle existe encore. De même nous ne touchons pas à l'Universalité: car rien ne nous assure que les conditions requises pour le fait dont il s'agit se rencontrent dans tout l'Univers. Nous n'obtenons qu'une généralité relative. Sommes-nous arrivés à la nécessité absolue? Non, car du carbone et de l'oxygène, il nous paraît bien nécessaire que ces deux gaz se combinent. Cependant cela n'est qu'une présomption; et d'ailleurs il n'est aucunement nécessaire qu'il y ait dans le monde du carbone et de l'oxygène. Pourquoi y en a-t-il? jusqu'à quand y en aura-t-il? La loi présente donc bien un caractère de nécessité absolue mais elle conserve en même temps quelque chose de contingent.

Enfin si les faits sensibles ont été transformés en vérités intelligibles je ne suis pas affranchi de conditions sensibles; car cet oxygène et ce carbone tombent sous le sens. Ce sont toujours des formes, des odeurs, des saveurs. J'ai fait disparaître quantité d'objets qui affectaient mes sens, mais ceux qui me servent d'explication sont encore sensibles. Ce sont toujours des choses étrangères qui s'imposent à moi. Mais pourquoi suis-je affecté de ces sensations? Qu'est-ce qu'une sensation quelconque? Je ne puis répondre et je m'aperçois que cette simplicité, cette généralité, cette nécessité, cette intelligibilité sont relatives et non absolues. L'explication est de même nature que les choses expliquées; la science consiste donc ici, suivant une expression célèbre, à dériver notre ignorance de sa source la plus élevée.

Considérons maintenant cette partie de la Science qui a pour principes la simplicité, la généralité, la nécessité, l'intelligibilité absolues, et voyons si nous parviendrons à reconstituer la diversité du monde réel. La générosité part de la simplicité absolue. Car son point de départ c'est le point et l'espace. Voilà des choses simples. Entre le point et l'espace il n'y a pas hétérogénité. Car le point

désigne le commencement d'un mouvement, c'est-à-dire d'une détermination de l'Espace. Ainsi, en principe, une chose homogène, identique, comme tout entière, puis un mouvement accompli par l'intelligence : c'est l'espace parcouru, mesuré. Tout à l'heure nous étions arrêtés par des termes irréductibles. Ici le point de départ est tellement simple, qu'il n'y a rien à chercher au-delà ; et il suffit à créer une Science toute entière. Par suite, nous obtenons l'universalité absolue. Toutes les parties de l'espace sont homogènes ; donc un rapport démontré entre les côtés d'une figure est démontré pour toutes les figures imaginables. Il n'y a pas des espaces bons, les uns à tracer uniquement des cercles, les autres à faire des triangles. — Nous avons aussi la nécessité absolue, parce que pour démontrer que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits, nous ne faisons que déplacer et les porter d'un même côté d'une droite. Par conséquent toutes les vérités géométriques sont nécessaires à cause de la simplicité de de l'homogénité du point de départ. Toute vérité géométrique n'est qu'une vérité précédente diversifiée. Enfin tout est-il parfaitement intelligible ? Oui car nous pouvons nous passer ici de toute sensation, nous n'avons besoin que de l'instruction

de l'espace, or je ne dis pas que nous ferions de la géométrie si nous n'avions rien vu ni senti, mais à coup sûr l'espace géométrique est tout autre chose que la réalité sensible, au milieu de laquelle nous vivons. La géométrie ne vient pas du dehors, elle est le fond même de l'esprit. Les vérités de cette science sont ~~indispensables~~ indépendantes de toute expérience, l'esprit opérer sur des éléments à lui. L'expérience est nécessaire pour l'exciter à tirer cela de son fond, mais elle n'ajoute rien à ce fond. L'esprit fait comme l'araignée qui tire sa toile d'elle-même. Il connaît tout parce qu'il a tout fait et ces intuitions géométriques sont indépendantes des réalités palpables et visibles que nous rencontrons sans cesse autour de nous : Un triangle géométrique ne nous a jamais causé une sensation.

Il y a donc deux sortes de sciences, les unes partent des sens et y restent, les autres partent de l'intelligence et y demeurent enfermées. Or cette dualité est-elle irréductible? Ces Ces deux Sciences seraient-elles les deux faces d'une même Science? Peut-on pousser assez loin l'analyse pour convertir les choses sensibles en intelligibles, et la synthèse pour reconstituer le monde avec des figures géométriques? Alors il n'y

30

aurait plus qu'une seule science parfaite. Question fort embarrassante. Au premier abord l'esprit penche pour l'affirmative. On se dit : Est-il possible que l'esprit humain ne sorte jamais du composé, du particulier, du contingent, du sensible ? Est-ce que le composé ne doit pas être formé d'éléments simples ? Est-ce que la diversité ne suppose pas nécessairement l'unité ? Est-ce que la contingence surtout ne doit pas reposer sur la nécessité ? Il y a de l'intelligence dans la nature, ne fut ce que la mienne ; je pense et je ne demande ni comment, ni pourquoi, parce que ma pensée, c'est mon être même. Mais est-il vraisemblable qu'il y ait ici la pensée, et là un je ne sais quoi qui lui est complètement inaccessible ? Y a-t-il dans le monde la nature et l'intelligence opposées l'une à l'autre, et sans aucun rapport possible entre elles ? Evidemment l'esprit humain répugne à cette conclusion ; et pourtant qu'il essaye de trouver le point où la géométrie et la physique se rejoignent, il n'y parviendra pas. Qu'il multiplie les mouvements, qu'il complique les figures engendrées par le mouvement dans l'espace, jamais il ne produira une qualité sensible, jamais il n'obtiendra des couleurs, des sons, des saveurs ; jamais du point géométrique il ne fera sortir l'élément

chimique. S'il prend la route inverse, même insuccès : à un certain moment ses sens ne sont plus affectés, mais ils le seraient certainement, s'ils étaient moins imparfaits et plus délicats. D'ailleurs comment admettre qu'à un moment donné les corps perdent leurs propriétés essentielles, pour être remplacées par de pures abstractions. Ainsi, d'un côté, impossibilité de pousser assez loin la physique pour arriver au simple, au nécessaire, à l'universel, à l'intelligible absolu. Impossibilité de dépouiller les corps de leurs propriétés sensibles car alors ce serait détruire le monde matériel et non pas l'expliquer. De l'autre, impossibilité de produire une sensation en multipliant les figures géométriques. S'il y a là deux choses qui se rapprochent pour se confondre, la nature est toujours la nature et la pensée toujours la pensée. — Faut-il renoncer à trouver un passage ? ou bien est-il permis de faire une conjecture sur ce qui le rend impossible pratiquement, quoiqu'il le soit logiquement ? Je prends un objet dans la nature, il est composé de parties : je prends une de ces parties, elle est encore composée de parties et ainsi de suite à l'infini, sans qu'on puisse jamais s'arrêter. Dans le plus petit corps il y a toujours un

nombre infini de forces en action. De plus l'action de chacune de ces forces est modifiée par celle de toutes les autres qui sont en nombre infini. Voilà donc une infinité de forces soumise à une infinité d'actions. Ensuite ces forces sont passées de l'état de tout à l'heure à celui d'à présent, et l'état présent n'est que le résultat d'une suite d'états se succédant à l'infini. De telle sorte que chercher à expliquer ~~l'infini~~ l'état présent de chaque corps, revient à chercher à expliquer l'infini à une puissance infiniment infinie. Alors on peut admettre qu'il n'y ait au monde que de la géométrie et de la mécanique, que tout se résolve en actions de forces simples, nécessaires, intelligibles. Seulement entre les forces et notre esprit il y a l'abîme de l'infini. Voilà pourquoi nous n'observons jamais de forces simples : un corps est composé de parties à l'infini. Pour que la sensation s'évanouit il faudrait saisir l'élément simple dans une action simple. Or cet élément et cette action nous échappent. Voilà pourquoi l'Esprit avec le simple ne reconstitue jamais la nature ; il aurait besoin d'un temps, d'une puissance, d'un nombre de forces infini.

Dans tous les cas, qu'elle que soit l'explication que

nous tentions il est bien clair que jamais dans la pratique la physique et la géométrie ne se rejoindront : c'est un espoir que notre hypothèse même détruit complètement. Il y a donc en réalité pour notre esprit deux sciences qui procèdent différemment. Sans doute la physique emploie la déduction lorsqu'elle arrive aux éléments des choses (ou à ce qu'elle considère provisoirement comme les éléments des choses) elle s'en sert pour expliquer ces mêmes choses. Mais ces éléments sont toujours sensibles comme les objets qu'ils expliquent. La méthode de cette science sera donc toujours l'observation. Au contraire, les mathématiques qui dans tout leur développement ne rencontrent pas un atome de réalité sensible auront toujours pour méthode la déduction à priori. La question que nous nous étions posée est donc résolue : La science humaine a non seulement deux procédés mais deux méthodes.

IIIe leçon

Division des Sciences.

Nous avons résolu l'idée générale de la forme de la Science en l'idée de deux formes de la Science. En d'autres termes, nous avons distingué deux méthodes. Maintenant ces deux méthodes peuvent-elles être appliquées sans restrictions ?

sans modifications à toutes les sciences. Jusqu'ici nous l'ignorons et notre ignorance tient à la manière même dont nous avons procédé. Car c'est en prenant des exemples que nous sommes arrivés au résultat que nous avons obtenu. N'ayant pas parcouru le cercle entier des sciences, nous ne pouvons pas savoir si nos deux méthodes sont toujours et partout applicables. Peut-être la rencontre de quelque science à laquelle nous n'avions pas songé nécessitera des changements importants dans ces méthodes, ou même demandera des méthodes toutes différentes. Parcourons donc le cercle des sciences afin de pouvoir résoudre d'une manière définitive cette question de la méthode.

Nous avons tiré notre premier exemple de la Physique et il est évident qu'à la Physique il faut joindre la chimie et l'histoire naturelle. Ces trois sciences ayant pour objet des parties ou des points de vue différents d'un objet unique, s'occupant de la nature extérieure de l'ensemble des corps, de la matière organique ou inorganique; la méthode expérimentale s'applique donc à ces trois sciences.

Nous avons tiré notre second exemple de la Géométrie dont la méthode est rationnelle. A la géométrie nous

joindrons l'arithmétique et la mécanique, ce sont là des sciences à priori qui reposent sur des principes simples, dont elles déduisent les conséquences plus ou moins complexes. Mais quel est l'objet de ces sciences? Question à laquelle il est difficile de répondre. Nous pouvons présumer que cet objet doit être entièrement différent de la nature, mais nous ne pouvons pas l'affirmer.

On dit souvent que les sciences mathématiques se distinguent des sciences physiques par deux caractères : 1° ce sont des sciences dont l'esprit ne puise pas les matériaux hors de lui-même, 2° ce ne sont pas des sciences de faits contingents et particuliers, mais des sciences de vérités universelles et nécessaires.

On peut élever quelques objections contre cette distinction. Si dans l'étude des sciences mathématiques l'esprit ne regarde qu'au dedans de lui-même, comment peut-il apprendre quelque chose? L'esprit ou la faculté de connaître s'exerce sur des choses à connaître. Dès lors n'est-il pas absurde de dire que l'esprit se regarde lui-même? En outre il est inexact de prétendre que les mathématiques, que le mathématicien trouve dans son propre esprit les

objets de ses connaissances. Notre esprit n'est pas étendu et l'objet des mathématiques est précisément l'étendue. Les figures de la Géométrie sont étendues : si les nombres par eux-mêmes ne sont pas étendus les opérations de l'arithmétique, l'action des nombres porte sur des objets étendus. Le mouvement ne peut s'accomplir que dans l'Espace et s'il y a quelque chose qui par essence même soit en dehors de notre esprit, c'est assurément l'Espace.

On dit que les mathématiques ne sont pas des sciences de faits, mais des sciences de vérités. Mais une vérité qui n'est pas en même temps un fait, n'est-ce pas une vérité qui n'existe pas? Car exister ce n'est pas simplement être pensé, confondre ces deux choses ce serait tomber dans l'Idéalisme. Les réalités seules existent, et il n'y a, à proprement parler, de vérités que celles qui portent sur des faits, sur des réalités. Une science dont l'objet serait une vérité à laquelle rien ne correspondrait dans la réalité, serait toute subjective, et de la sorte serait bien près de n'être plus rien. Mais les mathématiques ne sont pas purement subjectives, elles sont objectives parce que tout ce qui est vrai de l'étendue mathématique est vrai de l'étendue véritable; ce qui est vrai des

abstraits est vrai des concrets. Ainsi, mathématiquement les 3 angles du triangle valent 180° : si l'on trace réellement un triangle et qu'on en mesure les angles avec le rapporteur on devra trouver 180°, sinon les côtés ne seraient pas parfaitement droits. Tout dans la réalité extérieure correspond aux vérités mathématiques et la rigueur de leurs démonstrations est constamment vérifiée par l'expérience. De la sorte, l'objet des mathématiques se rapproche de la nature, objet de la Physique. N'y aurait-il donc rien de fondé dans la distinction que nous avons établie nous-même entre ces deux sciences? Il ne faut pas le croire. Il est très vrai de dire que le mathématicien regarde au-dedans de son esprit et non pas au-dehors, mais il faut expliquer cette expression. Le mathématicien ne regarde pas les phénomènes déterminés mais l'Espace lui-même. Avant toute expérience il a l'intuition de l'Espace. Il imagine la pure forme de l'Espace, antérieurement à la présence d'objets déterminés dans l'Espace. Les mathématiques sont bien des sciences objectives qui vérifient leurs résultats dans l'expérience, sans être pourtant des sciences de fait, par cela même qu'elles opèrent sur la pure forme de l'Espace. Comme l'espace, le nombre, le mouvement sont choses

parfaitement intelligibles et homogènes, les connaissances que nous avons de ces choses sont exactes, nécessaires, absolues. Les mathématiques sont des sciences de pure conception et en même temps d'observation. On peut dire qu'elles ont pour objet la forme pure de la nature. Au lieu d'étudier la matière de la nature comme fait la Physique elles n'en étudient que la forme, savoir l'Espace.

Quoiqu'il en soit, les mathématiques en ce sens constituent une partie de la science de la nature; et de la sorte, à rigoureusement parler, nous n'avons encore qu'un seul objet de la science, dont nous étudions les éléments soit à priori soit à posteriori. Cet objet unique est l'Espace, avec l'ensemble des choses sensibles qui nous apparaissent dans l'Espace, et qui ne peuvent être au fond que des déterminations de l'Espace. Car une chose (v.g. la couleur) ne pourroit se trouver dans l'Espace, si elle était absolument hétérogène à l'Espace, et si elle n'était pas, au fond, de l'espace déterminé par le mouvement.

Pour connaître cet objet unique il faut analyser l'Espace, et en faisant cette analyse on trouve dans l'espace des mouvements qui le déterminent. Voilà seulement ce qu'étudie

la Science de la Nature : l'espace et ce qui se produit dans l'espace. Ajoutons que cette science peut être obtenue par le moyen et le secours de deux méthodes opposées. Quoiqu'il en soit, il ne s'agit encore que de Science, de ce qui n'est pas nous, de ce qui se passe hors de nous.

Cette détermination même de l'objet des mathématiques et de la physique nous suggère un passage à un autre ordre de Sciences. Nous avons épuisé tout ce qui est hors de nous, mais il nous reste nous-mêmes, et ici commence évidemment, s'il y a d'autres Sciences, l'objet de ces Sciences. De la sorte il nous est possible de donner la division systhématique des sciences considérées dans leur objet, en distinguant d'une part ce que l'on voit et d'autre part ce qui se voit. S'il existait encore quelqu'autre sujet de Science on ne pourrait l'atteindre. Il y a donc deux objets de Science, le monde intérieur et le monte extérieur.

Comment faut-il entendre le monde extérieur ? On le définit souvent un ensemble de phénomènes qui ne tombent point sous les sens et qui s'accomplissent en nous, des phénomènes insensibles et extérieurs. Mais cette définition ne donne pas une idée bien nette de ce que doit être le monde intérieur

La première partie de cette définition est en effet purement négative et n'indique pas suffisamment la nature de ces phénomènes, de sorte que jusqu'à ce que nous en ayons une idée positive, nous pouvons dire que ces phénomènes ne sont rien. En second lieu on dit que ces phénomènes s'accomplissent au dedans de nous. Mais que signifie cette expressions ? Veut-on dire que ces phénomènes s'accomplissent dans notre corps ou même dans notre cerveau ? Evidemment non, car de semblables phénomènes appartiendront encore à la nature extérieure. Peut-être dira-t-on qu'il s'agit ici du dedans, de la conscience, de la pensée ? Mais le propre de tout phénomène se produisant dans l'esprit même qui le connaît serait contradictoire ; ces phénomènes se produisent toujours dans un monde extérieur à l'esprit, et quelque différents qu'ils soient des autres phénomènes de la nature, ils semblent mériter au même titre la qualification de phénomènes extérieurs.

C'est pourquoi cette définition moitié négative, moitié vague des phénomènes de la Conscience, a grand besoin d'être précisée et complétée. Prenons un exemple : L'esprit a l'idée d'un objet, d'un mouvement : On dit qu'il se produit alors en lui un phénomène invisible, interne ; mais qu'y-

a-t-il là d'invisible, d'interne ? Ce ne sera pas à coup sûr l'image de ce mouvement dans laquelle sont contenues les différentes parties qui le composent, toutes visibles, sensibles et extérieures, car on ne saurait dire que l'esprit contient ces choses, l'étendue ne pouvant nous être intérieure. En quoi donc, l'idée que nous avons du mouvement, diffère-t-elle du mouvement lui-même ? Dans l'action de la ~~pensée~~ qui nous représente quelque chose d'extérieur qu'y a-t-il proprement d'intérieur. En analysant complètement le phénomène qui se produit dans notre esprit, nous trouvons une différence entre la pensée et son objet, nous distinguons : 1° la détermination de la pensée à représenter l'objet ; 2° l'activité intellectuelle elle-même ; l'acte de penser. Nous avons été cette fois plus loin que le fait particulier déterminé auquel nous nous étions d'abord arrêtés. L'activité intellectuelle n'est plus un fait extérieur, c'est une force de l'activité ; c'est nous-mêmes, car si nous avons quelque idée de nous-même, c'est en nous connaissant en tant qu'agissant. Je n'ai pas 1° l'idée d'action, 2° l'idée d'activité, 3° l'idée de ma substance. Cette troisième idée n'est rien indépendamment des deux autres, et les deux premières se confondent, avec

avec cette différence toutefois, que l'action est l'activité déterminée à un certain objet. C'est donc en m'attachant à moi-même et à ma propre action que j'attends quelque chose de vraiment intérieur et non plus un objet placé en face de moi. Je conçois aussi maintenant le caractère invisible du fait de conscience, et comment il peut être cependant l'objet d'une connaissance. Le propre de l'esprit c'est de se connaître lui-même. Il connaît donc nécessairement sans propre action sans la voir pour cela comme un objet distinct de lui. De la sorte ce phénomène devient quelque chose d'intérieur, qui se distingue par un caractère positif du monde sensible.

Prenons par exemple un phénomène du désir; l'analyse en sera encore plus simple. Après avoir vu l'extérieur du monument je désire y entrer. Ce phénomène du désir se décompose en deux éléments; 1° le désir d'entrer pour en visiter l'intérieur, 2° le désir en lui-même. Ce sont là deux choses distinctes: d'une part le désir de voir l'intérieur du monument, d'autre part la curiosité qui n'est pas un phénomène mais une forme constante de l'activité, une manière d'être du moi. Nous reconnaissons à cette curiosité le caractère des faits intérieurs, car c'est nous-mêmes, c'est quelque chose qui se voit par

cette vue intérieure que le sujet agissant et pensant a de lui-même.

Il y a donc un monde intérieur distinct du monde extérieur et ce monde c'est nous-mêmes, ~~c'est quelque chose qui se voit par cette vue intérieure~~ dans la plus rigoureuse acception de ce mot, c'est l'ensemble de nos tendances ou façons d'agir. Si nous pénétrons dans ce monde nous n'y voyons qu'une seule chose, mais qui peut être saisie de deux façons différentes. Laissons de côté l'intelligence car dans l'intelligence ce qui est nous-mêmes se réduit à l'acte de connaître, et tout le reste dépend des objets extérieurs. L'intelligence c'est nous-même, sans doute, mais relativement aux objets extérieurs; ou plutôt ce sont ces objets eux-mêmes en tant qu'ils sont dans nous. Ce qui est proprement nous-même c'est la volonté. Et de la sorte nous pouvons facilement séparer l'un de l'autre deux mondes distincts: l'Espace et la Volonté. Le monde des phénomènes, des apparences étendues, et le monde des choses simples.

Cette activité que nous trouvons en nous-mêmes, peut être considérée sous deux points de vue. Nous pouvons en premier lieu la surprendre dans une foule d'états et de

formes ; ces états et ces formes sont les passions qui se diversifient. Nous pouvons en second lieu, l'examiner d'une autre manière et nous demander quelle est la façon d'être et de vouloir la plus harmonieuse qui renferme le plus d'ordre et par suite le plus de bonheur ? Quelquefois, en effet, les façons d'agir de l'activité manquent d'harmonie, produisent du désordre, rompent l'équilibre, et par conséquent nous rendent malheureux. Il y a pour nous misère, quand nous nous trouvons dans l'impossibilité de satisfaire des désirs devenus excessifs, et quand d'un autre côté nous avons condamné à l'inaction les parties les plus nobles de notre nature.

Il suit de là que nous pouvons en nous-mêmes connaître deux choses, l'âme humaine telle qu'elle est, et le développement le plus harmonieux, le plus harmonieux, le plus heureux des facultés de cette âme. Ces deux connaissances présentent des caractères différents. La connaissance de l'âme humaine dans ses façons d'agir est à posteriori. Par exemple, il faut qu'une passion se manifeste en nous pour que nous puissions la connaître. De plus cette connaissance est contingente ; car l'existence de telle ou telle passion n'est pas nécessaire. Au contraire, si nous demandons quel est le dé-

veloppement le plus harmonieux de notre activité, nous trouvons là l'objet d'une connaissance à priori, car nous avons en nous-mêmes un sens de l'harmonie; nous n'attendons pas les instructions de l'expérience pour connaître nos devoirs. En outre, cette harmonie s'impose à nous comme obligatoire. Ainsi, nous pouvons avoir de nous-mêmes deux connaissances: une connaissance psycologique et une connaissance morale. Nous devons donc appliquer à la connaissance de nous-mêmes les deux méthodes déjà connues et distinguées. Mais ces méthodes devront subir de profondes modifications. En Psycologie il n'y aura plus d'expérimentation car nous découvrons immédiatement les lois de nos inclinations, la loi étant donnée dans le premier fait qui la manifeste. La méthode rationnelle en s'appliquant à la morale, devra aussi se modifier et surtout recevoir une extension nouvelle. La Géométrie, en effet, nous apprend ce qui doit arriver dans le cas où, par exemple, un cercle ou un triangle auront été tracés; mais pourquoi tracer un cercle ou un triangle plutôt qu'une autre figure, voilà ce que la Géométrie ne nous fait pas savoir. La morale, au contraire, nous présente comme obligatoires les formes harmonieuses du

développement de l'activité humaine. — A la morale il faut joindre le droit, la jurisprudence, la politique ; et à la psycologie l'histoire, qui n'est que l'observation du jeu des passions humaines sur un grand théâtre. Ces sciences empruntent la méthode soit de la morale soit de la Psycologie dont elles sont les dépendances.

Il semble que nous ayons assez de deux méthodes, l'expérimentale et la rationnelle, puisqu'en subissant quelques modifications, elles s'appliquent à la connaissance du monde intérieur comme à celle du monde extérieur. Les objets de la connaissance humaine sont-ils épuisés, quand on connaît l'intérieur et l'extérieur de l'Espace et la Volonté ? Il reste pourtant encore deux sciences importantes, la psycologie considérée dans ce qui est relatif à la nature de l'âme, et la théodicée, sont-ce des sciences ? et quelle méthode alors faut il leur appliquer ?

La psycologie ainsi considérée se résume en une seule question : avons-nous une âme ? Ainsi de la Théodicée, cette question la résume : Y a-t-il un Dieu ? On peut bien ensuite développer ces questions, et par exemple, se demander quelle est la nature de Dieu, quels sont ses rapports avec

les hommes ; mais toute la théodicée est implicitement renfermée dans la réponse que l'on fera à cette question : Y a-t-il un Dieu ? — Ces deux sciences, psycologie et Théodicée ont seules pour objet des <u>Existences</u>, les autres se proposent de connaître les propriétés des objets. Mais n'est-ce pas là une chose singulière ? Voici, peut-être au fond ce qu'il en est. Après avoir commencé par le monde extérieur, nous sommes revenus au monde intérieur et de la sorte nous semblons avoir tout épuisé. Mais au delà de ces deux mondes tels que nous les avons considérés, il y a nous-mêmes et il faut entendre cette expression dans un sens plus étroit encore que précédemment ; il y a nous-mêmes abstraction faite de notre activité et de tout ce qui nous manifeste même à nos propres yeux. Il reste l'existence pure, l'Esprit en soi, et, au delà, de la consciences des phénomènes internes la conscience pure de soi-même. Ainsi, nous voici en présence de sciences de l'Esprit pur indépendamment de toute détermination de sciences où la pensée n'a pas d'autre objet que la pensée et tel doit être en effet le dernier objet de la science.

Quelle méthode appliquer à la Psycologie et à la Théodicée ainsi entendues ? Cette méthode ne saurait être

logique. Evidemment ici la Logique n'a plus rien à faire, car le raisonnement ne joue aucun rôle. Il reste la réflexion, non pas dans le sens où Condillac emploie ce mot lorsqu'il désigne par là le mouvement de l'esprit qui va d'une idée à l'autre. Il ne s'agit pas même d'isoler un mode d'agir des actions qui le manifestent, il faut employer ici la réflexion qui arrive à isoler le dernier fond de la pensée de tout fait extérieur, et de toute détermination intérieure.

Il ne saurait y avoir à vrai dire une méthode pour remonter à la dernière racine de toute connaissance et de toute existence. L'intuition intellectuelle tel est le seul procédé applicable à la Psycologie et à la Théodicée, telles que nous avons entendu ces sciences. Pour tout le reste de la connaissance du monde intérieur les deux méthodes expérimentale et rationnelle restent applicables avec les modifications que rend nécessaires le caractère particulier de cette connaissance.

IVe leçon

Après avoir résolu la question de la méthode en général, il nous reste à entrer dans l'exposition des différentes

méthodes et de leurs procédés. Nous ne séparerons pas ces méthodes de leur application. Nous nétudierons donc d'abord la méthode expérimentale dans son application à la physique et à l'histoire naturelle, et la méthode rationnelle dans son application aux mathématiques. Quels sont donc les procédés de la méthode expérimentale appliquée aux sciences naturelles? La réponse à cette question dépend de l'objet des sciences. Or nous avons ici deux choses à connaître : d'abord des êtres situés dans l'Espace les uns à côté des autres, puis dans ces êtres des états successifs situés les uns à la suite des autres. A cette division des objets des sciences naturelles répondra une division analogue dans les procédés de leur méthode. Ainsi la connaissance des êtres pris à un moment donné, est obtenue par la classification. La connaissance des changements d'états successifs de ces êtres est le résultat de l'expérimentation. Telles sont les deux méthodes à appliquer à la connaissance du monde extérieur. En résumé l'explication des choses ou êtres dans leurs formes ne peut consister que dans la réduction des formes complexes en formes de plus en plus simples, et l'explication des états successifs des choses ou êtres n'est évidemment qu'une réduction d'actions complexes

en actions de plus en plus simples.

Nous commencerons par la classification. La première question que nous ayons à nous poser est celle-ci. Quel est le but de la classification ? En effet la classification ou explication des formes des êtres se réduit à la recherche des types. On a voulu présenter la classification sous un autre aspect: on a dit qu'elle était seulement un moyen de remédier à la faiblesse de notre esprit. Une intelligence infinie, dit-on, connaîtrait chaque être distinctement, individuellement. Comme nous ne le pouvons pas, nous réduisons en genres et en espèces cette multitude d'êtres, et nous les enfermons dans un cercle restreint que nous pouvons embrasser d'un coup d'œil. Le point de vue n'est certainement pas faux, mais il ne contient que la vérité tout entière. Il est vrai que nous sommes impuissants à connaître tous les individus qui peuplent l'espace, et la classification nous rend un service considérable, en rendant accessible un objet de connaissance qui nous échappait à cause de son étendue. Mais ce n'est pas là le vrai but de la classification: si nous avons l'Esprit assez étendu pour connaître la forme individuelle de tous les êtres, la classification deviendrait-elle inutile?

non, car nous nous n'aurions pas même alors une connaissance complète des êtres. Les êtres ne sont pas isolés ; ils sont nombreux et différents : après les avoir connu il resterait donc à les comparer entre eux, à connaître leurs rapports. Pour avoir une connaissance véritable des êtres, il faudrait ajouter à la connaissance de leur nature individuelle celle de leurs rapports. Ainsi la science aurait deux degrés : d'abord la connaissance des individus, puis audessus la science des rapports que les individus ont entre eux. Comme ces rapports sont nombreux, comme il y en a de lointains et de voisins, nous aurions à connaître une foule de rapports de tous les degrés, et la classification se relèverait sur cette base ; elle serait donc nécessaire. Pour connaître individuellement les êtres de l'Univers, il nous faudrait pénétrer au fond de leur nature spirituelle, entrer dans leur point de vue extérieur ; c'est ainsi seulement que nous aurions une connaissance véritablement individuelle de chacun d'eux. Il y aurait là une science qui se suffirait à elle-même, et demeurerait rebelle à la réduction des individus en genres et espèces ; car l'individualité est quelque chose d'unique et d'indépendant pour chaque être. — Mais dans la connaissance des êtres,

nous n'atteignons que le dehors ; nous distinguons à la vérité chaque individu pris à part au milieu des autres, mais si nous voulons préciser cette connaissance nous ne pouvons l'expliquer que par des propriétés générales. Nous ne voyons pas dans un cheval un être absolument indépendant des autres, ~~mais si nous voulons préciser cette connaissance~~ n'ayant rien de commun avec eux, mais plutôt un être réunissant certaines propriétés générales dont la combinaison seule le distingue des autres. Il n'y a pas encore de pensée distincte du caractère individuel des êtres. Un être n'est pour nous qu'un ensemble de propriétés qui sont toutes générales et ne forment un individu que par la manière dont elles s'entrelacent. Ainsi avec les mêmes fils on peut faire des tapisseries très différentes, en variant les combinaisons. L'individu est donc un tissu de propriétés générales diversement entrecroisées.

Prenons pour exemple les couleurs. Y a-t-il dans la multitude des êtres un être qui puisse revendiquer telle ou telle couleur comme lui appartenant en propre ? Y en a-t-il même un seul qui puisse revendiquer une nuance quelconque ? On dit bien qu'il n'y a pas deux êtres

qui présentent précisément la même nuance de la même couleur ; mais la distinction des nuances poussée jusqu'à l'individualité ne peut être que <u>sentie</u> ; tout ce que nous pouvons <u>connaître</u> et définir reste général et commun à plusieurs êtres.

Prenons encore les grandeurs, les mesures : y a-t-il un être qui puisse revendiquer telle ou telle grandeur, et toutes ses dimensions ne seront-elles pas reproduites par d'autres individus ? Chaque propriété appartient donc à tous les êtres, mais ce qui n'appartient qu'à un individu, c'est tel ou tel ensemble de propriétés, et ~~telle~~ <u>particularisation</u> insaisissable à l'Entendement, de chaque propriété. Nous n'avons donc des individus qu'une connaissance générale et superficielle. Nous <u>sentons</u> les individus en tant qu'individus, nous ne les <u>expliquons</u> pas. La véritable connaissance des individus est celle de leurs propriétés générales ; et comme ces propriétés sont générales à différents degrés, nous sommes conduits à former une hiérarchie de genres et d'espèces c'est-à-dire une <u>classification</u>. Nous commençons par l'individu et nous marchons du particulier au général, en réduisant les individus en espèces, nous prenons pour base des propriétés plus communes ~~encore~~, et pour réduire les espèces en genres, des propriétés

plus communes encore. La classification est donc la connaissance même des individus, puisque les individus ne sont que des tissus de propriétés générales.

Comment procède la classification? Question difficile, car la manière de proposer dépend du but qu'on se propose. Si la classification n'avait le but que de faciliter la connaissance des individus, il suffirait pour fonder l'échelle des genres et des espèces de s'attacher à tel ou tel caractère qu'on voudra, de former ainsi des groupes généraux, puis de distinguer dans ces groupes des groupes subordonnés par de nouveaux caractères. Par exemple, on pourrait fonder une classification sur les couleurs, on obtiendrait par là sept groupes d'êtres qu'on diviserait en groupes plus ~~essentiels~~ restreints en prenant un autre caractère, la grandeur je suppose, et ainsi de suite. Ce procédé atteindrait le résultat proposé. Par ce moyen nous pourrions retrouver un individu au milieu de la foule des autres.

Mais tel n'est pas le but de la classification; nous ne voulons pas d'une classification artificielle, parce que nous ne voulons pas enregistrer les individus mais les analyser. Nous ne voulons pas diviser arbitrairement

les êtres en groupes arbitraires fondés sur des caractères quelconques. Dès que nous essayons de décomposer ce tissu de propriétés qui forment les êtres en ~~groupes arbitraires fondés sur des caractères quelconques~~ nous devons respecter la véritable subordination de ces propriétés, et c'est ainsi que nous établirons une classification naturelle. Ce qui nous importe c'est donc de savoir l'ordre dans lequel les caractères se subordonnent les uns aux autres. Tel caractère passe naturellement avant tel autre : c'est cet enchaînement qu'il nous faut découvrir. Il ne nous faut donc pas seulement des genres et des espèces qui présentent des caractères moins étendus, plus variables, et par conséquent subordonnés aux premiers. Le problème est donc de déterminer le degré d'importance des caractères, et pour cela il faut savoir ce que nous entendons par cette importance.

Pour déterminer ce degré d'importance la nature nous livre un procédé très simple fondé sur la comparaison des êtres. Quand nous comparons les êtres entre eux, nous reconnaissons que lorsque certains caractères généraux sont présents, certains autres caractères ne peuvent plus varier que dans des limites assez étroites. Par exemple, lorsqu'un animal a des

vertèbres, il n'a plus, pour ainsi dire, le choix qu'entre quatre ou cinq formes pour son appareil circulatoire et respiratoire. Au contraire dès que le caractère général disparaît tous les autres disparaissent avec lui. Mais la réciproque n'est pas vraie. Les caractères particuliers peuvent disparaître tour à tour sans que le caractère général disparaisse pour cela. Il y a donc des caractères qui, en s'en allant, entraînent avec eux tout un ordre de caractères inférieurs sans que chacun de ceux-ci puisse les entraîner eux-mêmes. Un caractère dominateur est donc celui dont la présence laisse pour ainsi dire, le choix à la nature entre certains caractères inférieurs, mais dont l'absence entraîne tous ces caractères inférieurs à la fois, dont la présence enfin est supposée par celle de chacun d'eux. Par conséquent pour déterminer l'importance des caractères on n'a qu'à employer le procédé connu en Logique sous le nom de Contraposition. La contraposition consiste à renverser une proposition affirmative, et à montrer que la négation de l'attribut emporte celle du sujet. Par exemple : tout homme est animal. Par contraposition je dirai : tout ce qui n'est pas animal n'est pas homme. C'est ainsi qu'on

vérifie le caractère dominateur de tel ou tel détail de l'organisme et qu'on reconnaît pratiquement l'importance des caractères.

Mais il reste ici une difficulté théorique : on peut se demander comment il se fait que la présence d'un caractère inférieur nécessite celle du caractère supérieur, et comment l'absence du caractère supérieur entraîne celle de tous les caractères inférieurs coordonnés entre eux. Quel rapport immédiat peut-il y avoir entre ces deux sortes de caractères ? Ils semblent étrangers les uns aux autres. S'il n'y avait dans les êtres qu'un seul appareil organique, le système nerveux, par exemple, la difficulté disparaîtrait et il serait aisé d'établir une hiérarchie des caractères. Il en serait de cette classification comme de celle des figures géométriques. On saisit facilement le rapport qui unit un triangle en général au triancle rectangle : un triangle avant d'avoir les propriétés qui le font particulièrement rectangle, doit avoir d'abord celles qui le font triangle. De même d'un rapport de quadrilatère avec un carré. Un carré avant d'avoir les propriétés qui le font tel doit avoir celles qui le font quadrilatère. La hiérarchie s'établit ici d'elle-même parce que les caractères inférieurs ne sont qu'une modification du caractère supérieur et

que tous forment une seule série. Si donc on ne considérait qu'un seul appareil organique, il n'y aurait pas de difficulté ; on examinerait les modifications générales de cet appareil pour obtenir les caractères généraux, puis on distinguerait les caractères inférieurs en se fondant sur d'autres modifications de plus en plus particulières. Les déterminations des formes générales donneraient ainsi des caractères nécessairement inférieurs aux formes générales elles-mêmes.

Mais quel rapport établir entre les caractères tirés des parties différentes des êtres ? Les êtres vivants ont plusieurs appareils organisés ; ils ont, par exemple, un système de nutrition, et enfin un système de reproduction. La question est de savoir comment les caractères d'un des appareils peuvent être dominateurs à l'égard de ceux d'un autre. Quelle relation de supériorité ou d'infériorité peut-il y avoir entre eux ? S'il n'y avait que le système nerveux, les modifications plus ou moins profondes de ce système se subordonneraient naturellement les unes aux autres. Mais pourquoi, quand un système se modifie, l'autre se modifie-t-il aussi ? Pourquoi par exemple un changement de système nerveux amène-t-il aussi un changement du ~~sy~~système circulatoire ? Comment un

système organique peut-il être régulateur à l'égard des autres? Pour résoudre cette question, il faut concevoir les rapports qui unissent un système à un autre.

Il y a deux manières de concevoir comment ~~un~~ système peut être régulateur à l'égard d'un autre. — Ou bien, dans le développement de l'être vivant les systèmes ont une telle influence les uns sur les autres, que toute modification dans l'une entraîne des modifications dans l'autre; c'est une manière de se représenter mécaniquement la subordination des caractères. Ou bien, dans les fonctions de ces systèmes, il y en a de plus importants les uns que les autres, et qui pour s'accomplir exigent l'existence des autres parties de l'organisme. Il y aurait ainsi rapport de causalité, et rapport de finalité. Lequel de ces deux rapports doit-on admettre de préférence? Le système qui domine tous les autres joue-t-il à leur égard le rôle de cause efficiente ou de cause finale? C'est ainsi que peut se poser cette question.

Quelle solution est la plus vraisemblable? Toutes les deux doivent être adoptées concurremment et sont insoutenables l'une sans l'autre. Comment se fait-il en effet que tel ou tel changement ayant lieu dans le système nerveux, tout le reste se trouve en même temps changé?

Pourquoi un insecte n'aurait-il pas le système circulatoire et respiratoire d'un vertébré ? Pour expliquer cette impossibilité il faut admettre nécessairement une action physique des parties les unes sur les autres, ou l'action de quelque cause commune qui lie nécessairement le développement d'une partie à celui d'une autre. Il faut donc répondre que dès qu'un être passe d'un embranchement dans un autre, si tout son développement est modifié, c'est que les choses sont disposées de telle sorte qu'un changement amène tous les autres. Cette domination d'un système sur les autres repose donc sur une action mécanique.

Mais pourquoi s'exerce-t-elle dans un sens plutôt que dans un autre ? pourquoi un système a-t-il cette influence plutôt qu'un autre ? En vain l'on scruterait le mécanisme de la nature ; si l'on peut arriver à montrer l'action mécanique d'un système sur les autres, il reste toujours à se demander pourquoi les choses sont disposées ainsi plutôt qu'autrement. Quelle est la dernière explication de ces dispositions ? Nous trouverons cette explication dans l'importance des fonctions. Si le système nerveux exerce une action sur les autres parties de l'être, c'est qu'elles lui sont nécessaires et que son fonctionnement suppose le leur. Il faut donc en conclure que

si tous les êtres qui ont des vertèbres ont en même temps un appareil circulatoire et respiratoire supérieurs à celui des autres êtres, c'est que cet appareil est nécessaire au jeu du système nerveux chez les vertébrés. C'est donc un rapport de finalité. Les caractères dominateurs seraient ceux des organes dont la fonction suppose l'existence des autres. Si la fonction la plus importante et la plus haute est de sentir, les caractères dominateurs des êtres seront tirés du système nerveux. Si pour sentir il faut du sang à une certaine température les caractères secondaires se tireront de l'appareil circulatoire, si pour avoir du sang il faut se nourrir, l'appareil nutritif fournira des caractères inférieurs encore, et ainsi de suite; les différents caractères se subordonnent les uns aux autres suivant le rapport de finalité des organes.

Supposons la classification obtenue, quelle en est la valeur? La valeur veut dire ici la stabilité de la classification. Toute classification suppose et enveloppe en effet une certaine induction. Personne n'a jamais pensé que l'objet de la classification fut de réduire en genres et en espèces les individus. Les résultats de la classification s'étendent donc non-seulement à un certain espace; mais, au moins hypothétiquement à tous les espaces;

au monde entier. Il y a donc là une vaste induction. Mais en même temps que dans la classification nous affirmons aussi la permanence dans le temps des caractères dont la classification a établi les rapports. C'est là une nouvelle induction. Non seulement dans un moment donné, il y a un nombre indéfini d'individus soumis à cette classification. Mais nous supposerons qu'il y en a eu et qu'il y en aura toujours. Cependant est-elle valable? Pourquoi affirmons-nous l'existence présente d'êtres semblables à ceux que nous avons comparés et la persistance future de ces ressemblances? Jusqu'à quel point devons-nous croire à cette ressemblance dans le présent et dans l'avenir? Les types que nous avons classés se reproduisent-ils invariablement partout et toujours? Peut-être l'expérience nous démentirait-elle et chercherions-nous vainement de quoi fortifier cette affirmation? Les lignes représentant ces ressemblances et ces persistances sont-elles droites ou courbes? Nous pouvons laisser cette question sans la résoudre; mais au moins faut-il nous demander pourquoi nous croyons à une persistance et à une étendue quelconque des ressemblances. Sur quel espoir se fonde cette induction? Nous donnerons à cette question une double réponse analogue à celle que nous avons donnée tout à l'heure. Nous laisserons de côté les principes plus

tiques et l'âme végétative, suppositions qui ne sont pas soutenables, parce qu'on ne peut pas en expliquer la nécessité, pas plus que l'action de l'esprit sur la matière et le pouvoir qu'il a de lui donner telle ou telle forme. Abandonnant donc ces hypothèses sans fondement nous dirons que nous croyons qu'il y a dans la constitution des êtres des raisons mécaniques de la production des mêmes types. Chaque être doit par le jeu de certains agents qui sont en lui de produire un être qui soit semblable à lui. Quand un être se développe, le jeu de ses organes est réglé par des mouvements antérieurs dont il faut chercher la raison dans le germe d'où il sort : il y aurait ainsi un enchaînement de moments nécessaires qui nous ferait remonter à la première origine. C'est là la première solution. Solution provisoire d'ailleurs, car pourquoi cet enchaînement a-t-il été réglé de manière à reproduire invariablement les mêmes types. Il n'y a là aucune nécessité. Nous devons recourir à la mécanique pour expliquer cet enchaînement des êtres, mais pour savoir pourquoi cet enchaînement est réglé de telle façon plutôt que de telle autre, il faut recourir à une autre explication. Nous sommes forcés d'invoquer encore ici le principe de finalité. Cet enchaînement des ressemblances a nécessairement été établi en vue d'une fin, la permanence des espèces sur la terre. La classification

naturelle est ainsi établie sur un rapport de causalité et sur un rapport de finalité.

Vᵉ leçon

— De l'Expérimentation. —

Après le procédé qui a pour objet la connaissance du rapport des êtres, vient le procédé qui a pour objet la connaissance des rapports ~~des êtres~~ de leurs états. Le rapport des êtres s'établit dans un type qui est commun à plusieurs êtres et qui les explique ; les rapports des états s'établissent dans les lois qui les entraînent. Ainsi l'étude des choses considérées dans un instant quelconque de leur existence consiste dans l'application d'un procédé qui résout des faits particuliers en faits généraux ou lois.

Il est superflu d'établir au sujet des lois ce que nous avons établi au sujet des types, c. à. d. qu'elles ne sont pas un simple secours pour la mémoire, mais que la connaissance des lois constitue elle-même la connaissance des faits particuliers. De même que les individus sont un ensemble de formes générales qui se modifient les unes les autres, de même les faits particuliers sont un ensemble de lois qui combinent leur action. Par conséquent il n'y a pas de connaissance scientifique des faits particuliers. La science ne peut s'arrêter un moment à eux ; il n'y a de

connaissance scientifique que la connaissance des lois.

Mais une question se présente qui mérite un examen plus approfondi. La science des faits du monde extérieur est-elle seulement la science des lois? N'est-elle pas encore la science des causes? Peut-on dire, et en quel sens, qu'il ne faut pas se contenter d'avoir trouvé les lois, mais qu'il faut remonter des lois aux causes? Cette question est d'une grande importance parce qu'on peut se figurer que borner les sciences physiques à la science des lois et leur interdire la recherche des causes c'est borner singulièrement le champ des sciences. On pourrait dire que la fonction du savant n'est pas seulement de constater, mais d'expliquer. Or une loi n'est que la constatation d'un fait fait simplifié, mais qui reste toujours un fait. Et ce qu'on veut savoir c'est la raison, la cause du fait.

Nous allons essayer l'une et l'autre solution en les appliquant à un exemple. Toutes les fois qu'un vase rempli d'eau en grande partie et hermétiquement fermé est soumis à une température élevée, il finit par éclater. Voilà un fait ou plutôt une loi. Car c'est bien une loi que nous avons établie en dégageant ce rapport constant entre la présence d'une chaleur intense et l'explosion d'un vase rempli d'eau. Mais qu'est-ce que sa=

voir qu'un vase plein d'eau éclate quand il est soumis à une température élevée ? on veut savoir pourquoi il éclate et on répond que la cause de l'explosion est dans l'ébullition de l'eau, dans la tension de la vapeur. Donc il est possible autant qu'utile de remonter de la loi à la cause.

Nul inconvénient à opérer ainsi. Mais cette prétendue cause n'est pas autre chose qu'une loi. Qu'est-ce qu'une loi ? Un rapport de succession consistant entre deux faits. Le rapport entre l'action du feu et l'explosion du vase est constant, c'est donc une loi. On dit que la cause de cette loi est la puissance de la vapeur. Mais remarquons qu'il n'y a encore là qu'une loi. C'est une loi que la chaleur détermine dans l'eau une formation de vapeur et c'est une loi que la vapeur a la force de briser un vase. On a donc substitué une loi à une autre loi. On est plus avancé dans la connaissance du phénomène Le Le rapport entre la formation de la vapeur et l'explosion se comprend mieux que le rapport entre l'explosion et le simple voisinage du feu. Cette seconde loi est plus générale que la première, mais enfin ce n'est toujours qu'une loi.

Supposons qu'on aille plus loin. La chaleur est un mouvement ; lorsque l'eau est échauffée ses molécules prennent

un mouvement plus rapide. L'état gazeux de l'eau c'est le mouvement des molécules porté à un degré extrême de rapidité. On appelle eau certaines molécules oscillant les unes autour des autres sans se quitter; on appelle vapeur, au contraire, ces mêmes molécules tendant à s'éloigner de plus en plus les unes des autres. C'est la cause de la loi de tout à l'heure : cette cause c'est le choc incessant des particules d'eau contre les parois du vase. C'est ce choc qui produit l'explosion. C'est dans ce mouvement que réside la puissance de la vapeur.

Cette cause n'est encore qu'une loi beaucoup plus générale que le fait qu'elle explique. N'y a-t-il encore là qu'une succession de faits unis entre eux par des rapports constants? On peut donc dire qu'on explique les lois par des causes à la condition d'ajouter que ces causes ne sont pas autre chose qu'une succession de faits que des lois plus générales. On est donc monté dans l'échelle des lois mais on n'est pas sorti des lois, ni par conséquent des faits, car ces lois elles-mêmes ne sont que des faits beaucoup plus généraux que ceux qu'elles servent à expliquer.

Mais dira-t-on il faut distinguer deux choses : le fait du mouvement des molécules et la force qui leur donne ce mouvement. Si nous parvenons à la connaissance de cette force,

nous tenons enfin une cause et non une loi ou un fait.

Que voulons-nous dire, si nous disons qu'un corps qui se meut est animé d'une force? Nous voulons dire que voyant ce corps en mouvement nous sommes assurés qu'il se rendra à un point plus éloigné - Par conséquent cette force n'est rien autre chose qu'un mouvement. Dire qu'un corps est animé d'une certaine force, ou bien dire que ce corps en mouvement dans un point de l'espace sera porté dans un autre point c'est dire la même chose. On l'a prouvé mathématiquement contre Descartes. La force doit s'estimer en multipliant la masse par le carré de la vitesse, et le mouvement doit s'estimer en multipliant simplement la masse par la vitesse. Mais cela ne change rien à notre mode de connaître la nature et l'objection se détruit d'elle-même. En effet toute cette loi revient à dire que de deux corps qui sont en mouvement, et dont la masse est la même, celui qui va deux fois plus vite que l'autre ira 4 fois plus vite que le premier si rien ne l'arrête, et que s'ils rencontrent un obstacle le premier produira un choc 4 fois plus violent que le second. Ce que nous appelons force n'est donc qu'un rapport entre le fait actuel du mouvement de ce corps, et le fait ultérieur d'un chemin plus ou moins long parcouru, ou d'un choc

produit plus ou moins destructif. La force c'est le mouvement estimé dans son effet futur. Ainsi nous nous n'avons encore là qu'un rapport entre des faits.

Donc on aura beau pousser la science de la nature jusqu'au simple, jusqu'au mécanisme, jamais on ne sortira d'une science de faits et de lois; jamais on n'atteindra des causes, si par causes on entend des agents autres que des phénomènes. Ces agents doivent rester au dehors de la Science. Aucune observation ni intérieure ni extérieure ne peut nous ramener à eux. Au delà des simples lignes décrites par le mouvement dans l'espace, ce que l'on prétendait connaître directement sous le nom de force ne serait autre chose qu'un Esprit. Or quand on pourrait voir un esprit à quoi cela servirait-il à la science? Même la science serait détruite. Pour le mouvement des corps on a des bases solides de calcul; ce sont les lois qui déterminent la manifestation de la force dans le monde des phénomènes. Mais si nous parvenions à atteindre cette force en soi et au delà de toute détermination phénoménale le physicien se trouverait en présence, non plus d'un agent physique soumis à des lois dont il ne peut s'écarter, et qui expliquent par conséquent l'ordre immuable de la nature, mais d'un libre arbitre que rien ne contraindrait

et dont l'action échapperait à tout calcul et à toute prévision, de sorte que par cela même la science serait détruite. L'étude de la nature a donc pour objet la recherche des lois. La recherche des causes est vaine à moins que l'on entende par cause des lois plus simples et plus générales que les autres.

Pour connaître un fait aussi complètement que possible, il suffit d'une complète observation de ce fait. Mais cela ne suffit pas pour nous faire obtenir des lois, c. à d. des rapports simples et non plus complexes. Chaque fait veut être considéré comme un amas de phénomènes simples; il faut résoudre cet amas dans les phénomènes simples qui le constituent et découvrir les rapports de ces phénomènes avec des phénomènes antérieurs. Après cette analyse on pourra prédire le retour de ces phénomènes, et quand et comment ils se présenteront. Par conséquent observer ne suffit pas, il faut expérimenter. On ne découvre des lois que par l'expérimentation. Qu'est-ce donc qu'expérimenter? Le mieux ici est de rappeler les divers procédés d'expérimentation, décrits par M. St. Mill dans son système de Logique. —— 1° Ce que M. St. Mill appelle <u>méthode d'accord</u>. Supposons 3 phénomènes A. B. C. suivis de 3 autres a. b. c. Le 1er groupe renferme les <u>antécédents</u> et le second les <u>conséquents</u>

Or il s'agit de savoir lequel des antécédents détermine l'apparition de a par exemple : il faut trouver le rapport de chaque antécédent avec chaque conséquent. Pour cela il faut se procurer d'autres cas où les antécédents varient de tout point, excepté sur un seul la présence de A. Si les conséquents varient alors sur tous les points excepté sur la présence de a on en conclura que A peut seul déterminer a puisque les circonstances autres que la présence de A n'ont pas d'influence sur la production de a. Il n'y a de liaison naturelle qu'entre A et a. La loi est ainsi trouvée par l'accord et plusieurs cas qui présentent tous un rapport invariable au milieu de rapports qui varient.

2° Méthode de différence. Cette 2e méthode est plus rigoureuse que la 1ère. Celle-ci nous apprend bien que la présence de A précède toujours celle de a, mais elle ne nous fait pas savoir si elle détermine ou s'il n'y a pas quelque autre antécédent inconnu qui accompagne A et qui produise a. Elle donne, en un mot, suivant l'expression de Mill un antécédent invariable, non un antécédent inconditionnel. La méthode de différence appelée à ce défaut de rigueur de la méthode d'accord. La méthode de différence se réduit à ce procédé. Prenez un cas où ne se trouve pas le phénomène dont vous cherchez la cause,

et où celui que vous supposez être la cause cherchée soit absent. Puis, produisez vous-même artificiellement le phénomène que vous supposez être la cause de l'autre, sans rien changer aux autres circonstances de l'expérience. Si a apparaît dès que vous avez introduit A, la cause supposée, c'est que A est cause de l'apparition de a. Ici ni doute ni obscurité.

3° Méthode indirecte de différence. Supposez qu'il s'agisse de phénomènes que nous ne pouvons pas reproduire à volonté. Nous pouvons rapprocher l'une de l'autre 2 liste pour ainsi dire contenant l'une une série de cas où A étant présent a le suit toujours; l'autre une série d'exemples où A étant absent a est toujours absent.

Ici nous faisons un double usage de la méthode d'accord. – Nous remplissons les conditions de la méthode de différence par une double série de la méthode d'observation, au lieu d'une expérience artificiellement instituée. St. Mille donne à ce nouveau procédé le nom de méthode unie (Joint méthod) d'accord et de de différence.

4° Méthode des restes. Nous supposons 3 antécédents, A, B, C, et 3 conséquents a, b, c; il s'agit toujours de savoir ce qu'est le rapport spécial de chaque antécédent à cha-

que conséquent. Nous supposons de plus que ~~chaque antécédent~~ l'action de deux des antécédents soit déjà connue. A produit a, B produit b. Dès lors on est sûr que C produit c, à condition qu'il n'y ait pas d'autre antécédent possible. Par voie d'élimination mathématique rigoureuse, par voie de soustraction on conclus que C détermine c. On voit que la méthode des restes équivaut à la méthode de différence. En effet la méthode de différence isole le rapport de C à c en faisant agir c tout seul. Or on isole tout aussi bien ce rapport dès qu'à l'aide d'expériences antérieures on est parvenu à déterminer les rapports de A à a de B à b. Cette méthode sert dans le cas où on ne peut pas reproduire artificiellement les rapports des antécédents et des conséquents, mais où l'on connaît déjà une partie de ces actions. On détermine l'action de l'antécédent inconnu en éliminant celle des autres.

5 Méthode des variations concomitantes. Le 5e procédé est applicable à un ordre tout particulier de cas. Supposez qu'il s'agisse de déterminer l'action de l'attraction de la terre sur le mouvement des pendule, ou bien le rôle qui doit être attribué à la chaleur du corps dans les phénomènes de ce corps. On ne peut employer ici la méthode de différence dans sa rigueur et présenter le même fait

tantôt dans un corps pourvu de chaleur et tantôt dans un corps dépourvu de chaleur. Il est impossible d'épuiser entièrement la chaleur d'un corps. On ne pourrait donc déterminer par là la part exacte de la chaleur dans le phénomène. De même il est impossible de soustraire un pendule à l'action de la terre. Voici ce qui reste à faire : il peut arriver que tout en ne pouvant pas faire apparaître ou disparaître un phénomène antécédent on puisse en faire varier l'intensité. On saisira ainsi la liaison entre le phénomène antérieur et le phénomène postérieur. Faisons varier la chaleur dans le corps dont nous étudions un phénomène ; si les modifications qu'il s'agit d'expliquer varient d'une manière constante quand on fait varier la chaleur on conclut que c'est la chaleur qui les produit.

Tels sont les divers procédés d'expérimentation ; mais ce n'est pas tout. Reportons-nous à la distinction que nous avons établie entre la simple vue des faits et la recherche des lois, entre l'observation et l'expérimentation. Pour percevoir, pour observer purement et simplement un fait, aucun travail antérieur de l'esprit n'est nécessaire. Dès qu'on abandonne le matériel brut des faits pour procéder à la recherche des lois, ces lois fussent-elles les plus spéciales encore, les moins ava-

lysées, dès qu'on passe à l'expérimentation n'y a-t-il aucune opération intellectuelle qui en soit un préliminaire indispensable. Pour chercher le rapport entre un antécédent et un conséquent nous supposions donc préalablement qu'il devait y avoir un rapport entre deux phénomènes déterminés, plutot qu'entre deux autres antécédents et tous les autres conséquents. Nous cherchions : or quand on cherche c'est qu'il y a quelque chose de caché et qu'il y a qq donné sur l'endroit où ce qq chose est caché. La grande différence de l'observation et de l'expérimentation consiste en ce que l'observation se borne à laisser parler la nature et à l'écouter, tandis que l'expérimentation pose des questions à la nature et la force à répondre. Or pour poser une question il faut l'avoir conçue. L'expérimentation la plus simple suppose donc déjà une ~~loi~~ hypothèse sur la loi qu'on cherche à découvrir. Il est rigoureusement impossible de faire une expérience sans faire une hypothèse. Fît-on pour expliquer un fait, et en apparence au hasard mille expérience différentes on se trouverait avoir fait un nombre égal d'hypothèses. Mais il y a plusieurs cas à distinguer et il en est où l'hypothèse prend une importance toute particulière. La science de la nature

serait facile s'il s'agissait seulement de saisir des rapports entre des antécédents et des conséquents qui tombent sous les sens. L'hypothèse serait encore nécessaire, mais son rôle n'aurait pas une importance bien considérable. Mais nous ne voyons de la nature que les ~~moindres~~ partie des phénomènes. Dans les phénomènes du monde organique surtout, la plupart des antécédents ne nous sont pas connus. La vapeur d'eau fait éclater le vase, mais voit-on par quelle action? Et quand il s'agit d'une maladie où en serait-on si on était réduit à l'expliquer par la connaissance des faits extérieurs et visibles qui l'ont précédé? Ainsi il ne s'agit plus de faire un choix un triage entre des antécédents qui sont donnés: il faut en imaginer qui ne sont pas donnés. La plupart du temps l'explication d'un phénomène n'est dans aucun des phénomènes visibles qui le précèdent; la cause se cache à nos yeux. Le conséquent seul est connu.

Il faut lui trouver, lui créer un antécédent. Ici indiquons les idées de M. Cl. Bernard. (Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.) Ce qui fait la science ce sont les idées à priori, et ces idées, dit-il, c'est le sentiment qui les donne. Il faut commencer par imaginer qqchose et souvent on le fait sans trop savoir pourquoi par une sorte d'intuition. Ce qui

donne les idées à priori ce qu'il appelle du nom assez vague de « sentiment » c'est peut-être l'intuition confuse de l'unité, de l'harmonie, de l'ordre, de l'économie de la nature. Guidé par ce sentiment on imagine des mécanismes possibles pour l'explication du fait et entre ces mécanismes possibles on choisit le plus simple. On dit que Képler a trouvé ses lois parce que c'étaient les plus harmonieuses. C'est donc le sentiment de l'harmonie dans la nature qui les lui a fait supposer. La source des idées à priori est donc dans un certain don d'intuition donné aux inventeurs et grâce auxquelles ceux-ci découvrent des analogies délicates que les autres ne voient pas et qui les guident. Il faut donc commencer par une espèce de divination.

Craindrait-on de retomber dans la science chimérique du Moyen-âge ? Il y a hypothèse et hypothèse. Les hypothèses métaphysiques celles que l'on peut faire sur le principe vital, par exemple, ou sur des entités analogues n'ont aucune valeur parce qu'elles ne peuvent être vérifiées et sortent par conséquent du domaine de la Science. Mais si on ne fait des hypothèses que sur les lois ou sur les causes en prenant ce mot de causes dans le sens de lois très générales, si l'on se borne à imaginer non pas des agents mais des liaisons de faits qui pourront un jour être

observées on ne fait qu'anticiper sur le résultat de l'observation.

On peut-dire qu'il y a deux sortes d'hypothèse légitimes, les unes mathématiques, les autres physiques : les premières sur l'intensité d'une action connue, les secondes sur l'existence d'une action inconnue. On vérifie les hypothèses par la méthode des différences seulement on opère tantôt par la pensée, tantôt par les mains. Newton a prouvé son grand principe de l'attraction en montrant que d'une part cette hypothèse étant admise on est nécessairement conduit aux lois de Kepler et que d'autre part cette hypothèse étant rejetée on est conduit à rejeter ces lois. Voilà une application mentale logique de la méthode de différence. On explique l'ascension du mercure dans le baromètre par la pesanteur de l'air, et pour vérifier cette hypothèse on aura recours aux sens, on montera sur une montagne et on constatera de visu que les variations de la colonne de mercure dans le baromètre et les variations de la colonne d'air qui presse le liquide sont dans une proportion constante. Ce sera là une application de la méthode des variations concomitantes. Ainsi l'hypothèse se convertira en un fait vérifiable par l'expérimentation. Tout se réduit à rendre possible l'application de la méthode de différence.

Ainsi on peut dire que toute la science de la nature se réduit à la connaissance des lois ; mais la connaissance des lois suppose l'expérimentation qui les vérifie, et que l'expérimentation suppose l'intuition de l'Esprit, qui commence par créer les lois en formant l'hypothèse.

VIe leçon.

De l'Induction.

Nous avons passé sous silence une difficulté qui touche à la philosophie des sciences expérimentales et qui par conséquent est bien plus encore que les procédés des sciences du domaine de la Logique. Nous avons admis sans discussions que les faits étaient un tissu de lois c'est-à-dire qu'il suffit de décomposer les faits pour découvrir des rapports immuables entre les phénomènes. Mais n'est-ce pas une supposition gratuite ? Y a-t-il entre un fait et une loi un rapport nécessaire ? On peut voir une grande différence entre ces deux choses que nous identifions. Deux phénomènes se succèdent dans un lieu, dans un temps déterminé : voilà un fait. La loi au contraire, énonce que les deux phénomènes se succèdent dans tous les points du temps et de l'espace, c'est-à-dire que le premier étant donné le 2e doit nécessairement se produire. La loi généralise les rapports

entre deux phénomènes qui se présentent tout d'abord comme particuliers. Mais de quel droit tirons-nous une loi générale d'un rapport particulier? Problème dont la solution peut seule nous faire considérer comme utile tout ce que nous avons dit jusqu'ici. La question de la nature de l'Induction (opération par laquelle nous érigeons en loi générale tout rapport simple entre les phénomènes) et des conditions qui la rendent légitimes est la question fondamentale de la Logique appliquée aux sciences physiques et naturelles.

Il y a plusieurs explications possibles pour prouver la légitimité de l'Induction. En voici une:

1° Qu'est-ce qu'une loi? Qu'énonce une proposition générale? Ce qui s'est passé se passera. Par exemple: Tout homme est mortel. Ainsi une proposition générale équivaut à un grand nombre de propositions particulières; une loi de même, représente un grand nombre de faits. Donc pour obtenir une loi il faut réunir beaucoup de faits, en voir les points communs et exprimer ces ressemblances par une formule générale. Ce procédé nous laisse donc en pleine expérience et remplace un principe rationnel par un artifice de Logique. Tout simple qu'il est, est-il satisfaisant? Non ce n'est pas par un amas de faits

que nous formons la loi. Les physiciens quand ils postulent la loi ne prétendent pas avoir observé tous les exemples possibles d'une même succession de phénomènes. S'ils multiplient les expériences c'est pour bien constater le fait. Bien constater le fait est une loi. L'expérience est ~~définitive~~ décisive. On peut se défier des procédés de l'expérimentation, on ne se défie jamais des résultats. — Et ce procédé (de l'addition des faits) qui n'est jamais appliqué n'est en droit jamais applicable. Jamais tous les faits de même espèce sont constatés et cependant les lois s'étendent à tout le passé, à tout le présent, à tout l'avenir. La sphère d'application de la loi est illimitée dans l'Espace et dans le Temps. Mieux encore : je suppose que par impossible on ait catalogué tous les faits de même espèce, ce résultat ne sera pas encore une loi. Enoncer un rapport entre tous ces faits c'est faire une proposition collective non une proposition générale. Or une proposition collective représente un certain nombre d'évènements singuliers et observés, tandis qu'une proposition générale représente tous les faits possibles observés ou non d'une certaine espèce, abstraction faite de tous les cas individuels. De plus, la proposition collective est un assemblage de faits contingents, lequel ne peut revêtir un caractère de nécessité absolu

qui est au contraire, le propre de la proposition générale. Le rapport exprimé par la loi peut être faux si le fait est mal observé, mais il est présomptivement nécessaire et universel.

2. Second procédé pour passer des faits particuliers aux lois : on fait intervenir un principe général mais tiré de l'Expérience. C'est le procédé de St. Mill et il se présente sous deux aspects différents.

1°. Lorsque nous constatons un fait, semble dire St. Mill, nulle raison de croire que ce fait soit l'expression d'une loi. Mais depuis l'origine du monde on a fait un grand nombre d'observations et on a vu que tout événement a un antécédent dans un événement antérieur. La nature n'a ~~pas~~ vague d'antécédents à conséquent. Donc tout fait a sa loi, voilà ce que nous apprend l'expérience, le cours de la nature étant uniforme. Le principe fondamental de l'induction est donc le résultat d'une vaste généralisation. Nous n'aurions aucune raison d'affirmer que tous les phénomènes ont lieu suivant des lois générales si une longue et constante expérience ne nous eût instruit sur ce point ; mais une fois en possession de ce que Mr St. Mill appelle la loi de causalité universelle, tout se réduit pour nous à combiner ensemble des données de l'expérience :

une donnée particulière et une donnée générale ; l'observation particulière du fait en question et l'observation générale que tous les faits dans la nature se produisent suivant un ordre immuable. Et nous en concluons naturellement que ce qui est vrai dans le cas soumis à notre observation sera vrai dans tous les cas semblables.

Mais d'abord faut-il faire ainsi à l'appel à l'expérience des siècles passés pour généraliser? Non. Nous formons des inductions d'une façon spontanée... Les premiers hommes ont fait des inductions sans le secours d'une expérience antérieure. Comment dire alors que l'induction repose sur une généralisation fondée elle-même sur l'expérience. En fait ce procédé ne s'applique dont pas en droit, il est insuffisant, il ne nous autorise nullement à étendre à tous les cas ce que nous avons constaté dans un seul. Sur quoi repose en effet dans cette théorie ce principe que la nature procède toujours avec ordre d'antécédents en conséquents?

Sur toutes les observations faites jusqu'à présent nous observons qu'elles n'embrasent peut être même pas tous les faits passés. Mais la loi embrasse l'avenir dont l'expérience ne nous dit rien. L'expérience ne nous dit pas que la nature qui a

toujours obéi à des lois dans le passé y obéira encore dans l'avenir. Or il nous fait précisément un principe qui nous autorise à conclure d'un cas présent à un cas futur. Le principe empirique ne peut donc nous servir. Ainsi en droit comme en fait cette explication de l'induction est fausse.

2°. aspect du procédé. St Mill ne dit pas tout à fait que la simple constatation d'un fait sans le secours de la loi de causalité universelle ne peut donner lieu à aucune induction, il dit seulement que tant que ~~te~~ nous ne connaissons pas la loi de causalité, elle ne peut donner lieu qu'à une induction précaire. Ainsi, la première fois que l'homme voit le bois brûler il n'induira pas de là que le bois brûlera certainement une autre fois, il suppose seulement qu'il pourra bien encore brûler. Induction douteuse. Les expériences suivantes affermissent cette conclusion, et en même temps s'affermit dans notre esprit cette idée générale que la nature obéit à des lois. Ainsi on passe du douteux au probable. Si bien qu'après un nombre infini d'observations qui toujours ont donné raison aux premières inductions, le principe de la constance des lois en général acquiert une entière certitude et peut nettement se formuler. Et la certitude de ce principe général se réfléchit en quelque sorte

sur chaque loi particulière. Ainsi l'expérience est venue apprendre à l'homme jusqu'à quel point il devait s'en rapporter à l'expérience : l'expérience a elle-même son propre criterium.

Cette nouvelle forme du même procédé nous satisfait plus que la 1ère. Dans la 1re le 1er fait observé n'était qu'un fait et ne laissait soupçonner l'existence d'aucune loi. Ici le 1er fait provoque déjà dans l'esprit une induction, bien que peu solide. Mais qu'est-ce que cette induction successive de tant de degrés de probabilité. Il n'est pas impossible de conclure du présent à l'avenir, mais cette conclusion ne pourra jamais être d'une certitude absolue. L'induction probable après quelques faits, très probable après un grand nombre n'acquiert jamais une entière certitude. Une probabilité croissante ne devient jamais certitude. L'expérience générale que nous avons faite de la stabilité des lois de la nature n'a pas été démentie jusqu'ici, elle peut l'être demain, donc pas de confiance absolue.

Nous pouvons attaquer maintenant l'auteur de cette solution, sur la concession même qui fait différer la 2e forme du procédé de la 1ère. Il nous accorde ici ce qu'il semblait nous refuser d'abord : que chaque fait par lui-même peut nous suggérer la pensée que ce fait reproduira. D'où vient cette pensée,

sinon précisément de la croyance au principe de causalité universelle.

De 2 choses l'une : ou nous n'avions pas d'abord de raison pour passer d'un fait à la répétition de ce fait ou nous en avons une. Si on n'en avait pas il n'y aurait jamais d'induction possible, et l'on sera aussi avancé à la centième expérience qu'à la 1ère. Si on en avait une quelle est-elle cette raison dont, dites-vous, la valeur est douteuse ? Nous aussi nous doutons du résultat de nos inductions, mais non pour le même motif. Nous ne sommes pas toujours sûrs d'avoir dégagé l'antécédent véritable. Mais il n'y a point d'erreur dans notre observation, notre confiance est entière. Sans cette confiance absolue dans l'existence de la loi en général nous ne ferions pas de progrès dans la connaissance du futur par rapport au passé. Nous ne penserions même pas à l'avenir. Ainsi ou bien il ne faut pas accorder que nous ayons la moindre tendance naturelle à conclure du passé à l'avenir ou bien il faut sortir de l'Empirisme, et St. Mill en sort sans le vouloir.

Nous sommes conduits par là à une troisième solution qui s'élève au-dessus du pur empirisme, en admettant un principe qui s'impose à l'esprit avant l'expérience.

C'est que tout fait, tout évènement est déterminé, qu'il se produit quand certaines conditions sont remplies et ne se produit que dans ces conditions. C'est le principe du Déterminisme nettement formulé par M. Claude Bernard dans son dernier ouvrage : Introduction à la Médecine expérimentale. Il faut, dit-il, croire à la Science avant de fonder la Science, et croire à la Science, c'est croire au déterminisme des phénomènes. Cette croyance précède et explique toute recherche expérimentale. L'abus même de l'Induction prouve combien notre esprit est généralisateur. Ainsi, si on accorde ce principe comme inhérent à la nature de notre esprit en fait et en droit, la pratique de la méthode inductive est justifiée. Mais ce principe lui-même peut-il être justifié ? Il y a double avantage à justifier les principes quand on le peut. Cela nous empêche de les confondre avec les préjugés et cela les fortifie contre toute objection. Sommes nous sûrs que la nature soit obligée de se conformer aux principes de notre entendement ? Le principe peut être purement subjectif. La démonstration de ce principe en établira la valeur subjective.

Or, bien que Kant passe pour avoir réduit les principes de l'entendement à une valeur purement subjective. C'est à lui que nous empruntons la justification du principe du déterminisme.

Nous ne pouvons connaître à priori les choses en elles-mêmes, mais nous pouvons affirmer à priori que les phénomènes de la nature qui composent la trame de nos pensées sont susceptibles d'être pensés. Or la conscience de notre identité personnelle est la condition sine qua non de toute pensée. Si notre identité disparaissait d'une pensée à l'autre, il n'y aurait pas de connaissance. Notre pensée naîtrait et mourrait avec le moment présent pour renaître et mourir encore à l'infini. Il faut donc que toutes nos perceptions s'enchaînent dans l'unité d'une même conscience. Or comment pouvons-nous avoir conscience de nous-même dans la succession de toutes nos pensées? Il arrive que nous ne pensons plus du tout. Maintenant si nous nous renfermons uniquement dans nos pensées, abstraction faite des objets de ces pensées, nous avons encore conscience du moi pensant. Mais est-ce le même moi qui pense dans tous les cas? Comment le savons-nous? Toutes pensées, abstraction faite de l'objet, sont des actes qui se ressemblent complètement. Mais de ce qu'ils sont semblables nous n'avons pas le droit de conclure qu'ils sont ~~semblables~~ identiques et qu'ils appartiennent à la Conscience d'un ~~des~~ même sujet pensant. Il nous est donc impossible de prendre conscience de notre

unité dans nos pensées, abstraction faite de leurs objets.

Mais c'est en quelque sorte sur les objets mêmes de nos pensées que nous fondons la conscience de notre unité. C'est dans la succession des objets extérieurs que nous allons chercher le signe de notre identité personnelle. Si nous étions réduits à des phénomènes isolés, sans ordre, à une succession incohérente de faits, nous serions réduits à perdre la conscience de notre unité, parce qu'il n'y aurait plus unité dans l'objet de nos pensées. Or des objets de pensée divers ne présentent de l'unité qu'à une condition, c'est qu'il y ait une raison nécessaire de passer de l'un à l'autre; cette liaison entre les objets de la pensée établira une liaison continue entre les pensées elles-mêmes; grâce à cela nous aurons la Conscience de notre unité. En effet si chaque évènement a sa raison dans un évènement précédent, en passant d'un fait à un autre, on reste dans un monde unique. C'est ainsi que la succession de nos perceptions est une pensée et non un rêve. En restant dans l'unité de l'expérience, nous avons conscience de l'unité de notre moi qui pense; parce que nous concevons un enchaînement dans la succession de nos ~~idées~~ pensées. C'est cette unité logique qui est le vrai point d'appui de la Conscience ~~de~~ notre identité personnelle.

Autrement c'est l'incohérence au dehors, la folie au dedans.

Ainsi donc, si nous sommes des êtres pensants, les faits doivent être liés entre eux. La trame des pensées n'est autre chose que la trame des faits, et sans l'unité du monde, nous sommes dans un rêve perpétuel. Notre existence ne peut exister sans des objets intelligibles ; le principe du déterminisme est donc au fond la conscience que nous avons du rapport nécessaire entre le monde et notre intelligence. Nous ne pouvons croire à notre intelligence sans croire à l'intelligibilité des choses. Donc le déterminisme universel est le bien le principe de la Science de la nature. Cette science serait impossible si nous étions réduits à chercher dans les phénomènes eux-mêmes le principe qui nous autorise à les ramener à des lois. Une loi est en quelque sorte un fait pensé, car la pensée des phénomènes implique liaison nécessaire dans ces phénomènes.

VIIème Leçon. — De l'Analogie.

voir le résumé VII et les notes de Jallif^r^ (VII)

VIII Leçon — De la Déduction.

Comment applique-t-on les lois et les notions générales à des cas particuliers. Logique technique, forme, non matière de la connaissance. Investigations subtiles d'un vif intérêt spéculatif, sinon pratique. – Intérêt historique, antiquité, rigueur, sévérité habitude de précision. Le raisonnement est une réunion de propositions ou jugements. La proposition se compose de deux termes. Le terme dont on affirme quelque chose (sujet) et celui qu'on affirme (attribut). Le verbe ou copule représente l'acte même d'affirmer. Le vrai verbe est le verbe être contenu dans tous les autres implicitement ou explicitement. Tantôt il signifie que l'attribut est contenu dans le sujet et que la seconde idée est partiellement identique à la première, tantôt qu'un objet est lié à un autre objet par l'expérience. Dans cette proposition : „ Les corps sont ~~pesants~~ étendus ", le verbe ne joue pas le même rôle que dans celle-ci : „ Les corps sont pesants ". Dans le premier cas l'idée de corps et celle d'étendue sont données à la fois ; dans le second nous avons besoin d'une expérience spéciale pour lier à l'idée de corps celle de pesanteur. Dans le 1er cas nous avons une décomposition d'idées ; dans le second une liaison de phénomènes, une loi de la nature. Mais la logique ne tient pas compte de cette différence, et procède comme si

l'idée de l'attribut était toujours contenue dans le sujet ; toujours elle fait exprimer au verbe au verbe un rapport d'identité. Tandis que la physique forme les idées des êtres en groupant leurs attributions à mesure que l'expérience les fait connaître, la Logique prend ses groupes tout faits et se sert de ce qui est connu. C'est qu'elle repose sur un principe différent, le principe de l'unité de la connaissance abstraite et du rapport de la pensée avec elle-même. Elle ne s'occupe pas des jugements synthétiques, où l'attribut exprime une idée qui s'ajoute à celle du sujet, et qui par conséquent n'y est pas comprise ; elle ne connaît que des jugements analytiques, où l'attribut énonce une idée contenue dans le sujet.

Quant aux termes eux-mêmes ils peuvent être de plusieurs espèces mais qui se réduisent à trois.

1° Le substantif qui exprime des choses générales et des choses particulières. (Je, Pierre, homme)

2° l'adjectif qui exprime la qualité des choses.

3° le verbe ou pour mieux dire les participes des verbes qui expriment un état.

Les trois espèces de termes peuvent s'unir et s'allier de toutes les façons dans une proposition : mais la logique fait abs=

traction de ces différences ; ce qu'elle considère c'est la possibilité ou l'impossibilité d'affirmer un terme quel qu'il soit d'un autre terme. Or cette possibilité et cette impossibilité reposent sur deux caractères logiques des termes, leur extension et leur compréhension. L'extension est la possibilité qu'à un terme de pouvoir s'affirmer de plusieurs autres ; la compréhension est au contraire ~~qu'a~~ la propriété qu'a le terme donné de pouvoir être le sujet d'un certain nombre d'affirmations. On peut déterminer ces deux caractères chacun par un procédé spécial, l'extension par la division, la compréhension par la Définition des choses. La division consiste à résoudre une idée générale en idées particulières. Je fais une division quand je dis que „Tout animal est zoophyte, mollusque, insecte ou vertébré... etc... La définition a pour but d'épuiser la compréhension d'un terme, c'est à dire de mettre en regard de ce terme tout ce qui pourra s'en affirmer. Aussi on dira par définition que l'homme est sensible, raisonnable, perfectible, etc. Pour abréger on procède par genres et par différences. Par un terme on représente tous les objets propriétés que l'objet à définir partage avec d'autres, et à ce terme on en ajoute un autre qui marque le caractère par lequel l'objet en question se distingue des autres objets du même

genre. On arrive ainsi à cette proposition : L'homme est un animal raisonnable. C'est à dire qu'il possède toutes les autres qualités des animaux et s'en distingue par sa qualité propre, la raison. Par là on a tout épuisé. — On suppose en effet l'idée générale obtenue et on détermine cette idée générale par une différence. Telle est la base de la Logique. Tout se réduit à connaître la nature de la copule et le rapport des termes qui peut se résoudre dans leur extension et leur compréhension. Voyons maintenant comment ces termes différents s'assemblent pour former des jugements, et les propriétés différentes qui résultent de cet assemblage. Il y a d'abord deux façons d'unir les termes d'une proposition. On peut dire ou bien que l'attribut est dans la compréhension du sujet et la proposition sera affirmative, ou bien que l'attribut n'y est pas compris et la proposition sera négative. En deuxième lieu on est libre de prendre le sujet dans toute son étendue, ou dans une partie indéterminée de son étendue et selon le cas la proposition peut être universelle ou particulière. Il est de l'essence d'une proposition particulière que l'étendue en soit indéterminée « Quelques hommes sont malheureux. Quelques animaux ont des cornes (partic.) Mais si l'on précise le nombre des hommes qui sont mal-

heureux et des animaux qui ont des cornes, la proposition cesse d'être particulière pour devenir collective et singulière, mais comme dans ces propositions le sujet est pris dans toute son étendue, elles doivent être considérées comme universelles. C'est donc à tort qu'on voudrait introduire dans la division des propositions, des propositions individuelles. La division vulgaire suffit. On ne doit considérer que deux propriétés de la proposition, la qualité et la quantité, et la différence des propositions aux deux points de vue en détermine 4 espèces : A, E, I, O : ici Asserit A negat E verum generaliter ambo ; Asserit I negat O, sed particulariter ambo. Une étude plus utile que ces distinctions verbales consiste à déterminer, quelle est dans une proposition, l'extension et la compréhension des deux termes. Le sujet est toujours pris dans toute sa compréhension, mais son extension est arbitraire. Dans l'attribut l'extension et la compréhension peuvent différer selon que la proposition est affirmative ou négative ; si elle est affirmative la compréhension est entière mais non l'extension. Si je dis : "tout homme est animal, le verbe est exprimant une identité entre le sujet et l'attribut, cet attribut doit être pris particulièrement car son extension est par elle-même plus grande que celle du sujet. Dans une proposition

négative au contraire, l'attribut est pris dans toute son extension, mais non dans toute sa compréhension. — Si je dis que Racine n'est pas un poète du siècle d'Auguste, j'affirme qu'il n'est aucun poète de cette époque. Mais rien ne s'oppose à ce qu'il possède quelques unes des qualités de Virgile et d'Horace. Il n'est donc pas nécessaire dans ce cas que le terme soit pris dans toute sa compréhension. Grâce à ces remarques nous pouvons déjà rendre compte d'une espèce de raisonnement qui consiste à passer d'un terme à un autre sans l'intermédiaire d'un troisième terme. Deux procédés sont employés pour tirer ces conclusions immédiates : L'Opposition et la Conversion.

L'opposition à faire sortir la vérité ou la fausseté d'une proposition, de la fausseté ou de la vérité d'une autre proposition composée des mêmes termes. Ainsi lorsque l'universelle affirmative est vraie, la particulière négative est fausse. Les deux propositions sont la négation l'une de l'autre ; la vérité de l'une entraîne la fausseté de l'autre et réciproquement (?) Il en est de même pour la proposition universelle négative et la proposition particulière affirmative. C'est là une première opposition, elle a reçu le nom de Contradictoire. Si l'on examine succinctement les rapports

des subalternes, c'est à dire des rapports des deux propositions affirmatives et négatives entre elles, on peut distinguer 4 rapports et tirer 4 conclusions. 1° La 1ère c'est que si l'universelle est vraie, la particulière est vraie. (Si tout S est P, quelque S est aussi P.) — 2° Mais si l'universelle est fausse, la particulière peut quelques fois être vraie. (Il est faux que tous les hommes sont déraisonnables, il est vrai que quelques uns le sont.) Et si on remonte de la propriété particulière à la générale, on trouvera que 3° La particulière peut être vraie sans que pour cela la générale le soit ; (si qq S est P, il ne s'en suit pas que tout S soit P ; — si quelques hommes sont malheureux il n'est pas vrai que tous le soient). Mais — 4° — Si la particulière est fausse la générale l'est aussi ; (s'il est faux que qq S soit P, il est faux à fortiori que tout S soit P ; — s'il est faux que Pierre et Paul soient vertueux, il l'est bien plus que tous les hommes soient vertueux. Considérons maintenant les rapports des contraires, c'est à dire de 2 universelles entre elles. Si l'une des contraires est vraie, l'autre est fausse. S'il est vrai de dire que tout homme est mortel, il est faux de dire que nul homme le soit. Car il est faux que qq homme ne le soit pas, et à plus forte raison que nul homme ne le soit. La vérité de

A entraîne la fausseté de O, qui entraîne à son tour par la règle des Subalternes la fausseté de E. Mais dira-t-on que si l'une des contraires est fausse, l'autre est vraie? – Cela ne se produit pas toujours et les contraires peuvent être fausses toutes deux. Il est faux que : tous les hommes soient déraisonnables ; il est faux aussi que tous les hommes soient raisonnables. Si A est vrai O est faux, si O est faux, E l'est aussi. Si au contraire A est faux on peut bien en conclure par la règle des contradictoires la vérité de O, mais d'après la règle des subalternes, la vérité de O n'entraîne pas nécessairement celle de E ; donc A et E peuvent être faux à la fois.

Enfin l'examen des <u>subcontraires</u> (la particulière affirmative et la particulière négative par rapport l'une à l'autre) montre qu'elles ne peuvent être toutes les deux fausses, mais bien toutes deux vraies. Par exemple si je dis « qu'il y a qqs. médecins habiles, et que ce soit vrai, il pourra être vrai encore qu'il y a des médecins inhabiles. Car la vérité d'une subcontraire n'entraîne pas la fausseté de l'autre. Si I est faux E est vrai (par la règle des Contradictoires) mais si E est vrai, O est vrai par la règle des Subalternes, donc I et O ne peuvent être vrais ensemble. Au contraire si I est vrai, E est faux,

mais de ce que E est faux, il ne s'ensuit pas que O soit faux aussi ; donc I et O peuvent être vrais ensemble (telles sont les conclusions immédiates par opposition.

La <u>Conversion</u> de son côté consiste à prendre l'attribut pour sujet et le sujet pour attribut en laissant à la proposition sa qualité. Pour la quantité, tantôt elle est la même, tantôt elle est changée. Considérons successivement les 4 cas qui peuvent se présenter suivant que la proposition est univer- affirmative ou univer- négative ; partical - affirmative, partical - négative = Dans les propositions universelles négatives, l'attribut est pris dans toute son étendue et les deux termes sont universels. Il y a donc entre eux équation parfaite et l'on peut prendre l'attribut pour le sujet et le sujet pour l'attribut indifféremment, sans avoir besoin de modifier l'étendue de l'un ni de l'autre. On peut dire par exemple à volonté que nul homme n'est ange et que nul ange n'est homme. Il en sera de même dans les propositions particulières affirmatives, où l'attribut et le sujet sont pris chacun dans une partie de leur extension : Si qqs. hommes sont malades, on peut dire aussi que qqs. malades sont hommes. Mais si la proposition est universelle affirmative, pour qu'elle puisse se

convertir il faut qu'elle change de quantité. Pour convertir cette proposition : Tout homme est animal, il faudra que je dise : qqs. animaux sont hommes. Car on a vu que dans une proposition universelle affirmative, l'attribut n'est pris que dans une partie de son extension ; donc il faut que cet attribut, en devenant sujet reste particulier et rende ainsi la proposition particulière.

Enfin les propositions particulières négatives ne peuvent pas se convertir ; car le sujet est particulier et l'attribut universel. Or dans la conversion, l'attribut devenant sujet pourrait indifféremment conserver ou perdre sa valeur universelle ; mais le sujet en devenant attribut deviendrait nécessairement universel, ce qui n'est pas possible, car on peut bien tirer le particulier de l'universel, mais on ne peut pas retirer l'universel du particulier. De ce qqs hommes ne sont pas médecins, on ne peut pas conclure que qqs médecins ne soient pas hommes. Car n'être pas homme signifie n'être aucun des hommes, tandis que la proposition directe énonçait simplement que certains hommes ne sont pas médecins.

IXème Leçon – Du Syllogisme

Rédigé par Jallifier. (voir notes) Rédaction originale.
prêtée à Mr Rabier le 2 Xbre 1884.

Des définitions mathématiques.

Nous passons maintenant de la science expérimentale et inductive de la nature considérée dans sa matière à la science rationnelle et déductive de la nature considérée dans sa forme. Cependant nous avons vu que le raisonnement que la déduction était parfaitement applicable aux sciences physiques et naturelles que ces sciences ne faisaient pas un usage constant du syllogisme, le syllogisme étant pourtant l'instrument naturel de ces sciences, toutes les fois qu'il s'agit d'aller des lois aux faits, des principes aux conséquences. Pourquoi donc leur donner exclusivement le nom de sciences inductives et expérimentales alors même qu'elles emploient la déduction et le raisonnement. Pourquoi conserver le nom de sciences déductives et rationnelles aux sciences exactes ou mathématiques? Pour plusieurs raisons. D'abord dans les sciences physiques la déduction n'est jamais sûre d'elle même, elle a toujours un caractère hypothétique et provisoire. Au lieu d'imposer sa conclusion

aux faits elle la présente comme en tremblant et attend que les faits la confirment en la démontrant. Si par hasard les faits démentent la conclusion nous ne leur donnerons jamais tort, ni au raisonnement en lui-même mais aux prémisses c'est-à-dire à la loi. Les sciences exactes au contraire établissent leurs conclusions sans craindre le contrôle de l'expérience; elles n'y songent même pas; un tel contrôle est incompatible avec leur nature. Mais d'où vient que la conclusion du raisonnement en matière physique est toujours douteuse? De ce que les prémisses elles-mêmes sont douteuses: ces prémisses sont les lois générales, ces lois sont l'expression des propriétés générales des choses. Mais la détermination de ces propriétés est nécessairement incertaine. Sommes-nous sûrs de n'avoir pas confondu les caractères essentiels des genres avec les antécédents particuliers des espèces et des individus? Et d'ailleurs la nature nous répond-elle de l'immutabilité des caractères généraux? Ainsi cet assemblage de propriétés différentes qui est représenté par une définition a ce double défaut: nous ne savons pas si nous avons trop ou trop peu compris dans notre définition et nous ignorons si cet assemblage se maintiendra ou même est dès à présent dans tous les cas tel que nous l'avons fait. Par exemple

nous définissons l'animal un être qui a la faculté de se mouvoir et nous appelons animaux des êtres qui, comme les zoophytes n'ont jamais eu ou n'ont plus la faculté de se mouvoir. Mais quelle est la raison dernière de cette double incertitude? Nous la trouvons dans le caractère empirique des sciences physiques et naturelles; nous recueillons de l'expérience l'ensemble des caractères qui constituent le genre, mais ces caractères nous apparaissent seulement comme placés l'un à côté de l'autre, ils ne nous laissent pas pénétrer le lien qui les unit. Voilà pourquoi nous ne sommes pas sûrs que la somme de ces caractères soit constante et doive rester telle que nous l'avons fixée. Comme nous n'apercevons pas de lien nécessaire entre les propriétés que nous trouvons assemblés nous sommes forcés de reconnaître que cet assemblage est contingent. Voilà la principale raison pourquoi les sciences de la nature ne méritent pas le nom de sciences exactes et de raisonnement. A la vérité lorsque dans ces sciences on possède une loi, on procède par déduction pour descendre de cette loi aux faits qu'elle explique. Mais ce point de départ a été obtenu inductivement. On peut dire qu'on découvre à priori toutes les applications d'une loi; mais comme la loi nous est connue à

posteriori, toutes les applications de cette loi ne sont faites que relativement à priori. Par conséquent il est juste de dire que la science de la nature est une science a posteriori. Maintenant il s'agit de montrer comment et pourquoi les sciences exactes sont des sciences véritablement à priori. C'est qu'elles ont des caractères opposés à ceux des sciences de la Nature, que les déductions y sont certaines et que les définitions y sont immuables. Le dernier fondement de ces sciences n'est pas un résultat de l'expérience. C'est ce qu'il s'agit d'établir. – Déterminons d'abord l'origine des notions mathématiques; de cette critique résultera le caractère propre des définitions et des démonstrations mathématiques.

D'abord deux raisons empêchent que ces notions n'aient une origine empirique. Il est de fait que jamais l'expérience ne nous a présenté les objets des mathématiques. Il est vrai qu'elle nous présente des nombres mais non des grands nombres. Elle ne nous fait pas saisir la croissance indéfinie illimitée du nombre dont nous avons pourtant une notion précise. Et bien que les objets présentent des figures, affectent la forme circulaire, triangulaire etc. jamais ces figures ne sont géométriquement exactes. Et quand

même à quoi les connaîtrions-nous comme telles. La Géométrie opère sur une variété de figures dont l'expérience ne saurait nous donner l'idée. Jamais l'expérience ne nous montrera la ligne indéfinie, illimitée, pourtant nous concevons cette infinité et le géomètre a une idée claire quand il dit que deux parallèles prolongées indéfiniment dans un même plan ne se rencontrent jamais. Voilà la première raison.

Voilà la seconde. — En supposant que l'Expérience nous présente tous les nombres et figures possibles, l'explication empirique de l'origine des notions mathématiques rendrait la démonstration impossible et par conséquent enlèverait aux vérités fondées sur ces notions leur caractère d'universalité. Je suppose qu'on trouve dans la nature tous les nombres et toutes les figures possibles. En pourrait-on démontrer les propriétés? Voici 10 objets déterminés, j'en fais 2 groupes un de 7, l'autre de 3 et l'expérience me dit que ces deux groupes sont égaux au 1er tout, mais que sais-je s'il en sera de même pour tous les groupes possibles de 10 objets? Cette supposition peut paraître absurde, parce qu'en opérant sur ces 10 objets nous opérons réellement sur la pure idée du nombre 10. Mais faisons-nous violence, débarrassons-nous de l'idée de nombre conçu

à priori et représentons-nous les nombres comme de pures impressions des sens. Dans ce cas il n'y aura aucune raison pour que l'impression de 10 soit toujours équivalente à l'impression de 7 et de 3. Donc pas de démonstration possible. De même pour les figures on pourra en mesurant les angles d'un triangle reconnaître que la somme en est égale à 2 droits: mais comment démontrer que tous les triangles sont dans le même cas? L'expérience nous donne un fait. Dira-t-on qu'on le généralise? Mais pour étendre à tous les triangles la propriété observée dans l'un d'eux il faut admettre la similitude parfaite de tous les triangles. Or les triangles que nous offre la réalité ne sont rien moins que semblables, d'où toutes les propriétés constatées dans un triangle réel auront toujours un caractère contingent. Donc il est impossible que les notions mathématique aient une origine empirique.

Les notions mathématiques sont-elles donc innées? car il faut que nous les ayons en nous dit-on, antérieurement à toute expérience. Or cette 2e hypothèse est aussi fausse que la première et conduit aux mêmes conséquenses. S'il est vrai que nous ayons l'esprit rempli d'idées, de nombres et meublé de figures géométiques, comment se fait-il que chacun de nous soit

resté jusqu'à ce jour sans penser à beaucoup de nombres, sans se représenter beaucoup de figures? Il est vrai que nous le faisons quand nous voulons, mais cela prouve seulement que nous avons le moyen de former des idées, et non pas que nous les avons toutes formées dans l'esprit. Si nous avons l'imagination remplie de figures géométriques comment la simple unité de notre conscience serait-elle possible avec cette multiplicité d'idées dont l'existence serait antérieure à tout travail de la pensée individuelle. Il y a plus, les figures géométriques compliquées sont moins faciles à former même que les nombres les plus grands. Preuve que nous n'avons pas les figures de géométrie toutes faites dans notre imagination c'est que tout homme ne les y trouve pas, et que tout le monde n'est pas capable de combiner dans les proportions convenables les lignes que formeront ces figures. Voilà un fait.

En droit cette hypothèse présente les mêmes inconvénients que la première quant à la possibilité de la démonstration des vérités mathématiques. Nous évitons il est vrai, l'inconvénient qui nous a le plus frappé dans la supposition d'une origine empirique. Nous ne sommes plus réduits à dire que nous ignorons si une propriété constatée dans un cas particulier sera vraie dans tous les autres cas semblables; car ici nous

avons affaire à une idée unique de chaque espèce (car il n'y a ici qu'un cas). Mais en admettant l'universalité de ces notions, universalité qui consiste dans leur singularité, on peut se demander si les supposer innées c'est reconnaître le caractère de nécessité qui leur est propre. Prenons l'idée de 12 supposée toute faite dans notre esprit, ou en présence d'un triangle construit dans notre imagination, antérieur à tout travail de la pensée. Nous pourrions bien savoir que 12 = 6 + 6 et que les 3 angles de ce triangles sont égaux à 2 droits. Mais ne sera-ce pas pour nous un simple fait? fait mental et intérieur, au lieu d'être intérieur et matériel, voilà tout. Mais pourrions-nous dire que 12 doit être égal à 6 + 6 etc? Il semble que nous opérons sur l'image intérieure et abstraite comme nous opérions tout à l'heure sur l'idée extérieure et concrète de ces mêmes nombres, de ces mêmes figures. Le caractère que nous constatons ne pourrait-il pas ne pas être ou être autre qu'il n'est? Considérons par exemple, le cercle supposé inné dans notre imagination, nous trouvons que la distance du centre à la circonférence est constante. Est-ce là une propriété nécessaire universelle du cercle? Nous voilà sans réponse, et cela vient de ce que dans l'hypothèse que nous discutons il n'y a ni passage d'une

notion à une autre ni résolution de ces figures en des figures plus simples. En effet, cette résolution sera impossible parce que chaque idée subsiste par elle-même, nous ne verrons aucun lien, aucun ordre de génération entre les différentes idées mathématiques. Or c'est par résolution que se fait la démonstration ; donc si nous avons les notions mathématiques toutes formées dans notre esprit la démonstration est impossible.

Il reste que ces notions nous les fassions nous-mêmes. Nous formons les plus grands nombres et toutes les figures quand il nous plaît, et voilà comment ils sont les produits de notre intelligence. Ex. je veux former le nombre 100001 ; j'ajoute un milion de fois l'unité à elle-même et à ce milion d'unités j'ajoute encore l'unité ; (ou pour aller plus vite j'opère sur des groupes de 10, 100, 1000 unités.) Mais ce nombre tant qu'il n'est pas fait est-il dans mon esprit ? Oui et non. Il n'y est pas tant que je ne l'ai pas formé par une opération spéciale ; mais il y est en puissance : en ce sens que j'ai tout ce qu'il faut pour le former. De même d'un polygone de 1000 côtés. Cette génération des nombres et des figures expliquent comment les démonstrations sont posibles par cette raison que nous allons du simple au composé et que les propriétés du composé résultent

des propriétés du simple. Ainsi les notions mathématiques sont le résultat d'un travail propre de l'intelligence. Nous les formons nous-mêmes.

Mais comment, mais avec quoi les formons-nous? Seconde question plus délicate que la première. Il nous faut ramener ces notions aux éléments peu nombreux dont notre esprit peut disposer lorsque nous les supposons renfermés en lui-même. Nous savons ce que c'est que notre Esprit car nous avons conscience de notre personnalité et nous nous opposons aux réalités extérieures. Notre Esprit, c'est le penser, la pensée. Or, avec la pure action de penser peut-on engendrer des notions mathématiques? Cela parait impossible et l'on ne voit aucun rapport entre le moi et la ligne droite. Il est facile d'y penser quand on en possède l'idée: mais cette idée comment se la procurer? Dans la simple notion d'une ligne il y a plusieurs éléments étrangers au pur fait de penser: l'extériorité de la ligne par rapport à la pensée, l'extériorité des diverses parties de la ligne par rapport les unes aux autres: enfin une diversité de parties dont la source ne peut être dans l'unité de notre pensée. Et le nombre? nous pourrions peut être produire le nombre 1, car l'unité de la conscience

pourrait nous faire concevoir l'idée du nombre. Mais où prendre l'idée de duplication (?) de pluralité ? Et peut-être même n'aurions-nous pas l'idée d'unité, car l'unité n'a de sens et ne tombe sous la conscience que comme le contraire d'une pluralité. Il faut donc, pour engendrer les notions mathématiques que la pensée s'adjoigne un être élément. Or nous en trouvons un en nous : l'image abstraite de l'Espace. L'imagination opérant sur cette notion à priori en tire les notions mathématiques, on conçoit que ces notions seront elles-mêmes à priori. Eh bien avec ces deux éléments (Pensée et Espace) pouvons-nous engendrer le nombre et la figure ? — Ici, au lieu d'une pure unité qui ne pouvait pas même se reconnaître comme telle faute de s'opposer à une pluralité nous avons en plus l'Espace qui nous fournit les éléments cherchés, savoir : l'extériorité réciproque, la diversité des parties du nombre et de la figure. Et pourtant la difficulté n'est que déplacée. Comment peuvent s'unir ces deux choses si étrangères l'une à l'autre : unité de la conscience et diversité de l'Espace ? Je veux tracer une ligne et j'en ai les éléments, mais il faut relier entre eux ces éléments et transformer en quelque sorte chacun des deux dans l'autre. Pour qu'il y ait une ligne, il ne suffit pas que mon esprit ait devant lui une diversité de parties dans l'Espace ; il faut que les éléments de cette diversité soient reliés entre eux. Le

nombre Deux (2) n'est pas 1 et 1 mais 1+1. Or entre la diversité de l'Espace et l'unité de la pensée, tout rapport immédiat est impossible; et si la Pensée pouvait s'unir directement à l'Espace, elle s'unirait à toutes ses parties à la fois, ce qui ne donnerait ni nombre ni figure déterminée. — Il faut donc admettre l'intervention d'un 3e élément.

Ce sera le mouvement qui contient tout ce qu'il faut pour franchir ce qui sépare l'unité et la diversité. Le mouvement, en effet est un comme la Pensée; nous avons conscience de l'unité de notre effort de l'unité, de notre mouvement considéré dans sa racine qui est l'âme. D'autre part le mouvement se déploie dans la diversité de l'Espace. L'effort moteur forme donc la liaison entre l'unité et la diversité, entre la pensée et l'Espace. Nous avons donc tout ce qu'il faut pour qu'une ligne soit tracée, puisque par le mouvement, une seule et même pensée, peut en gardant conscience de son unité s'appliquer à une infinité de points qu'elle relie entre eux. — De même pour engendrer le nombre il faut deux éléments unité et diversité; car tout nombre sans unité est un groupe d'unités. Quel élément ramènera donc toutes les parties du groupe à l'unité de la pensée? Ce sera encore le mouvement. Par son commencement, par ses arrêts,

par ses reprises, le mouvement marque des points dans l'Espace. Et ces points sont reliés entre eux par l'unité de la force motrice. Ainsi les notions mathématiques apparaissent dans notre esprit non quand nous prenons conscience de l'unité de notre pensée ni encore quand nous apposons l'unité de notre conscience à la diversité de l'Espace; mais quand nous passons de l'un à l'autre par le mouvement qui est à la fois un et multiple.

Nous savons maintenant comment s'engendrent les notions mathématiques, donc aussi que les sciences exactes sont non pas relativement, mais absolument à priori. Il nous est dès lors facile de comprendre le caractère propre des définitions et des démonstrations employées dans les sciences exactes.

Puisque les notions mathématiques n'ont pas leur point de départ dans l'Expérience, il est clair que les définitions ne ressemblent pas aux définitions des sciences de la nature. Nous n'aurons plus un assemblage de propriétés tel que nous ne puissions savoir si nous n'avons pas omis quelque propriété essentielle, ni si les propriétés qui entrent dans cet assemblage sont unies par un lien indestructible. Ici, au lieu de caractères différents dont l'assemblage est contingent, nous n'avons qu'une notion unique, et si nous venons à remarquer dans un nombre ou une

figure différentes propriétés toutes sont fondées sur une notion unique. Il est donc impossible que nous ayons omis aucune des propriétés qu'elle doit contenir. Par conséquent ces définitions ne sont sujettes à aucune addition, à aucune modification; mais elles sont absolues, rigides, inflexibles.

Les définitions mathématiques sont-elles des définitions de mots, par opposition aux définitions physiques et naturelles appelées définitions de choses? On les appelle ainsi parce qu'on ~~explique~~ produit soi-même l'idée en prononçant le mot, parce qu'on explique le mot en expliquant la génération de l'idée. On ferait mieux de les appeler des définitions par voie de génération de l'idée. On ferait mieux de les appeler des définitions par voie de génération pour les opposer aux définitions faites par voie d'observation dans les sciences physiques ou bien encore des définitions à priori pour les opposer aux définitions à posteriori.

De tout cela il résulte que la démonstration n'a plus un caractère ~~particulier~~ provisoire et hypothétique. Toutes les conclusions rigoureusement déduites ont une valeur aussi absolue que les notions elles-mêmes, et si l'observation venait à démentir une de nos conclusions, cette fois on devrait donner tort à l'expérience; mais un tel cas ne peut se présenter.

XI leçon – Des démonstrations mathématiques. –

Le raisonnement consiste à rapprocher plusieurs idées pour saisir le rapport qui les unit. Or on n'arrive ainsi à une conclusion certaine que si on a déterminé d'une façon précise l'objet des idées rapprochées dans les prémisses. La démonstration repose donc sur la définition. Cependant les géomètres ne s'en tiennent pas là et attribuent le même rôle à une autre sorte de propositions nommées : Axiômes : que sont ces propositions par rapport à la démonstration et quelle est leur valeur. Quelle différence y-a-t-il entre le raisonnement mathématique et le raisonnement ordinaire ou syllogisme ? Combien les Sciences exactes comprennent-elles d'espèces de démonstrations ? Telles sont les questions que nous allons résoudre.

Legendre débute par ces 5 axiômes.

1° Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.

2° Le tout est plus grand qu'une de ses parties.

3° – Le tout est égal à la somme des parties.

4° – D'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite.

5° – Deux grandeurs sont égales, lorsque superposées, elles coïncident dans toutes leurs parties.

Ces propositions sont regardées comme évidentes par elles-mêmes et non su~~pposées~~ susceptibles d'être démontrées. Faisons deux remarques : D'abord si

c'est à cause de leur extrême clarté que ces cinq propositions ont été nommées axiômes, le même nom pourrait s'appliquer aussi bien à d'autres propositions qui présentent le même caractère. Ainsi, il est parfaitement clair que des quantités égales restent égales, quand on leur ajoute des quantités égales. En second lieu, si on fait abstraction de ce caractère d'évidence commun aux axiômes de Legendre et à bien d'autres, on reconnaît facilement que ces propositions ne se ressemblent pas. — La dernière: „Deux grandeurs sont égales lorsque superposées, elles coïncident dans toutes leurs parties.„ est à proprement parler une définition de l'égalité. — L'avant dernière: „D'un point à un autre on ne peut mener qu'une ligne droite. J'admets qu'on ne puisse pas la démontrer, elle n'en a pas moins les caractères d'un théorème. — Les 3 autres axiômes de Legendre tout clairs qu'ils sont, sont à la rigueur susceptibles de démonstrations. Ainsi le 3ème „Le tout est égal à la somme de ses parties„ résulte immédiatement de la définition du tout. C'est un jugement purement analytique. Le second est la conséquence du 3ème: (Le tout étant égal à la somme de ses parties est égal à une de ses parties plus les autres; donc il est plus grand que cette partie.) Enfin le premier peut se démontrer à l'aide de ce principe: Dans une équation, des quantités égales peuvent se substituer à des quantités égales — En effet soit l'équation A = B. Si je suppose

que A est égal aussi à C, je puis substituer C à A et j'ai C=B. Les deux quantités B et C égales toutes deux à A sont égales entre elles-~~mêmes~~. — Quoiqu'il en soit, ce n'est pas l'évidence plus ou moins immédiate de ces propositions qui les rend remarquables. Le plus important de leurs caractères, celui qui les distingue des définitions et des théorèmes, le voici : C'est qu'elles énoncent des rapports entre des quantités indéterminées. A ce compte on peut donner aussi le nom d'axiômes à des propositions telle que celles-ci : Si y à des quantités égales on ajoute des quantités égales, les premières restent égales. — Si à des quantités égales on ajoute des quantités inégales, les premières cessent d'être égales etc. La définition nous fait connaître l'essence d'une figure déterminée ; le théorème énonce une propriété d'une figure déterminée ; l'axiôme nous fait connaître une propriété de toutes les quantités et de toutes les figures en général. Peut-être tous les axiômes ont-ils leur fondement en celui-ci : « Des valeurs égales dans une formule mathématique peuvent se substituer les unes aux autres.

Ainsi définis, dirons-nous avec les géomètres, que les axiômes sont les principes des raisonnements mathématiques ? Évidemment si pour prouver que 6 + 4 = 7+3 je montre que 6+4 et 7+3 = 10, c'est un raisonnement très-clair qui se suffit à lui-même, sans

nécessiter l'emploi du premier axiôme de Legendre. Dira-t-on que cet axiôme est la majeure sous-entendue de mon syllogisme? Je vais démontrer qu'à parler logiquement et rigoureusement, une pareille proposition : « Deux quantités égales à une 3ème sont égales entre elles, ne saurait être la majeure d'un syllogisme. Pour rendre cette démonstration plus claire, je vais emprunter un exemple à la théorie logique du raisonnement – Tout homme est mortel – Pierre est homme, donc Pierre est mortel. – Voilà un syllogisme rigoureux. Le seul véritable principe de ce syllogisme c'est cette règle générale : Tout homme est mortel, que nous n'avons qu'à appliquer au cas particulier de Pierre. – Si je pose mentalement comme majeure à mon syllogisme un axiome tel que celui-ci : Ce qui est vrai de l'Espèce est vrai de l'Individu ; or mortel est vrai de l'hespèce homme ; donc mortel est vrai de l'individu Pierre. La conclusion quoique vraie en elle-même n'est pas contenue dans la majeure, et j'ai péché contre les règles de la Logique. En effet, le moyen terme, ici, c'est l'Espèce, car la Logique veut absolument que le moyen terme soit le même dans la majeure et dans la mineure. Autrement les deux extrêmes ne serviraient point comparés à la même idée dans les ~~principes~~ prémisses, et toute conclusion deviendrait impossible.

Mais c'est précisément ce qui arrive ici : le moyen terme de la mineure n'est pas le moyen terme de la majeure ; car dans la majeure je parle d'une espèce indéterminée et dans la mineure d'une espèce déterminée (homme). Donc la conclusion que je tire est illégitime.

Appliquons cela au raisonnement mathématique et construisons ce syllogisme : „Deux quantités égales à une 3e sont égales entre elles„ or 6+4 = 10, et 7+5 = 10 ; — donc 6+4 = 7+3. La conclusion n'est pas légitime parce qu'ici encore j'ai passé d'une idée indéterminée à celle d'une quantité déterminée. Le moyen terme „ égales à une 3ème quantité, n'est pas le moyen terme „ égal à 10„ — L'axiome en question ne peut donc pas figurer dans le syllogisme parce qu'il ne contient pas l'idée qui sert de lien entre les 2 idées 6+4 et 7+3. Ce lien c'est le nombre 10. Cependant cet axiome se rattache évidemment au raisonnement par qq endroit. Quel est son rôle ? C'est d'exprimer en termes généraux et indéterminés la possibilité du raisonnement. On peut comparer les axiomes à des cadres auxquels viennent s'adapter les raisonnements. En un mot les axiomes ne sont pas des principes, ce sont des formules, c. à d. des moules du raisonnement. Par eux-mêmes les axiomes sont vides et stériles. Les seules propositions vraiment fécondes, en mathématiques, ce sont les définitions.

Ceci établi, comment raisonne-t-on en mathématiques, et

et sur quels points le raisonnement mathématique diffère-t-il du syllogisme commun : Prenons pour exemple le second théorème de la géométrie de Legendre. Si une droite AB rencontre une autre droite CD, elle forme avec elle deux angles adjacents égaux à 2 droits. Au point a j'élève une perpendiculaire AE et je forme ainsi les deux angles CAE et EAD qui sont égaux à deux droits en vertu de la définition de la perpendiculaire et de celle de l'angle droit. Si je veux démontrer que CAE + EAD est aussi égal à CAB + BAD j'aurai démontré le théorème. Pour prouver que CAB + BAD = CAE + EAD je décompose CAB ce qui me donne CAB = CAE + ~~EAB~~

BAD = EAD − ~~EAB~~ Puis retranchant EAB des deux équations j'additionne le reste et j'obtiens CAB + BAD = CAE + EAD : ~~majeure : or CAE + EAD = 2 droits~~ ; ~~Conclusion~~ donc CAB + BAD = 2 droits. Ce raisonnement est-il un syllogisme ?

Essayons de le mettre sous la forme d'un syllogisme ordinaire : nous aurons : Mineure CAB + BAD = CAE + EAD : majeure : or CAE + EAD = 2 droits ; Conclusion : Donc CAB + BAD = 2 droits. — A côté de la mineure il faut placer le prosyllogisme qui la prouve : CAB = CAE + ~~EAB~~
BAD = EAD − ~~EAB~~
CAB + BAD = CAE + EAD.

B
E
C A D

On voit que le sujet est CAB + BAD, l'attribut : 2 droits et le moyen terme CAE + EAD. Ainsi voilà comme dans tout raisonnement ordinaire, 3 termes et 3 propositions.

Mais les différences nous frappent bien davantage. Et tout d'abord nous remarquons cet emploi des figures qui est indispensables au raisonnement mathématique et qui n'a pas lieu dans la démonstration ordinaire. Ensuite les termes du syllogisme commun sont unis par la copule : <u>est</u>, ceux du syllogisme mathématique par le copule (=). Une différence non moins notable se trouve dans le prosyllogisme qui accompagne la mineure et qui la prouve à l'aide de 2 ~~applications~~ opérations : Le retranchement d'un terme dans chaque nombre de l'équation, et l'addition de ce qui reste. Or rien de tout cela n'a d'équivalent dans le syllogisme ordinaire. Pourquoi ces différences ?

Il faut en chercher la raison dans la nature même des notions qui sont soumises à ces 2 modes de raisonnement. Le syllogisme proprement dit s'applique aux notions de propriétés, de manière d'être (homme, vertébré, mammifère) en un mot aux notions de qualité. Les notions mathématiques au contraire sont des notions de quantité. En effet par ligne, angle, triangle, que concevons-nous sinon des déterminations de l'espace, des grandeurs susceptibles

d'augmentation, de diminution, d'addition, de soustraction etc. De cette première différence en résultent plusieurs autres entre les notions mathématiques et les notions logiques. — Ainsi les notions de qualité ont ceci de particulier que chacune d'elles est une espèce d'unité indivisible, forme un tout absolu et irrésoluble. Ainsi l'idée de Vertébré ne souffre point de division; on est vertébré ou on ne l'est pas. Un seul des caractères qui font le vertébré manquant, il n'y a plus lieu d'appliquer une dénomination qui désigne précisément l'ensemble de tous ces caractères. — On dira je peux bien diviser la classe des vertébrés en 4 genres: mammifères, Oiseaux, Reptiles, Poissons. Je l'accorde, mais c'est là une division qui porte non sur le contenu de la notion, mais sur les sujets dont elle s'affirme: Division bien différente de celle qui consiste à diviser le nombre 2 en 1+1. On ne peut dire que l'idée de mammifère est contenue, dans, ou plutôt sous l'idée de Vertébré. Être mammifère ce n'est pas être vertébré, par la raison bien simple qu'être vertébré, c'est être mammifère, ou oiseau, ou reptile, ou poisson. De même l'idée de mammifère n'est pas égale à l'idée de poisson, comme 1 partie de 2 est égal à 1 autre partie de 2. L'idée de mammifère est une et absolue comme l'idée de poisson et pour cette raison, elle ne peut ni lui

être égale, ni lui être substituée. Chacune de ces notions générales ou de ces qualités se compose d'un certain nombre de caractères, qui font qu'elle est seule de son genre et ne ressemble qu'à elle-même. Elles sont bien entre elles, sans doute; mais ce lien consiste en une espèce d'inclusion, mais non pas en une addition. On peut additionner 1 + 1 + 1 + 1 et former ainsi la notion de 4 parce que ces unités sont de même espèce. Mais comment additionner des unités qui ne sont point de même espèce, comme mammifère, poisson, oiseau, reptile? Donc appliqués aux notions générales ou aux qualités, les mots d'addition, d'égalité, de substitution n'ont aucun sens.

Les notions mathématiques ou les notions de quantité sont au contraire essentiellement susceptibles de division et d'addition. Tandis que le rapport qui existe entre deux notions de quantité est un rapport d'inclusion ou d'exclusion, celui qui unit deux notions de quantités est un rapport d'équivalence, d'égalité ou d'inégalité. Pourquoi cette différence entre les deux rapports? C'est que le premier est un lien entre 2 existences, le second un lien entre 2 possibilités. Je m'explique.

On peut à propos de tout objet intelligible se poser 2 espèces de questions bien distinctes. 1° Après avoir décomposé cet objet en des éléments on peut se demander quels sont les rapports de ces

éléments entre eux et avec le tout qu'ils constituent. 2° On peut s'attacher à l'objet considéré dans sa complexité comme unité collective et chercher quels rapport lient cet objet à d'autres envisagés sous le même point de vue. En d'autres termes, tout objet de notre pensée donne lieu à des questions de composition, et à des questions de subordination (rapports de genre et d'espèce). Or les premiers seuls font l'intérêt des Science Math. Sans doute il y a des genres et des espèces dans les triangles, mais les géomètres ne s'arrêtent que sur les rapports qui unissent le triangle équilatéral au triangle général. Il considère le triangle équilatéral en lui-même et recherche les propriétés de cette figure d'après la manière même dont les lignes droites se seront combinées pour le former. Il passe donc par dessus les questions de genre et d'espèce pour s'attacher aux questions de composition. Et remarquons qu'il le peut, parce qu'il connaît les éléments dont les combinaisons diverses produisent les figures géométriques. Mais comment parvient-il à résoudre les figures de leurs éléments? Parce que toutes les notions mathém. (figures et nombres) sont à priori et pour ainsi dire l'œuvre de l'Intelligence humaine. C'est en effet la pensée qui, s'exerçant sur la forme pure des corps ou sur l'espace a constitué ces notions. Le naturaliste

au contraire ne s'adresse que des questions de genre et d'espèce et passe par dessus les questions de composition, non pas à cause de leur évidence, mais à cause de leur invincible obscurité. Il ne se demande pas par exemple, quels rapports existent entre l'idée de vertébré et l'idée de mammifère, considérant ces deux notions comme deux touts bien distincts. Mais il ne se soucie pas de décomposer ce qui constitue l'animal vertébré, c.à.d. les vertèbres, et de raisonner sur les molécules dont elles sont formées et la manière dont ces molécules se sont assemblés pour les former. Car cette décomposition complète est impossible. Pourquoi ne peut-elle se faire? Parce que l'intelligence agit ici sur le concret, sur le réel, sur la matière de ce dont l'Espace est la forme et que l'action de la pensée sur l'espace ne suffit pas à expliquer, encore moins à former ce qui est concret ce qui est. Dans l'ordre physique, nous sommes en présence d'un certain nombre de touts ou d'unités toutes formées, et dont nous ne pouvons pénétrer la constitution intime. Il faut les accepter telles qu'elles sont et nous contenter de remarquer qu'il existe entre elles certains rapports, qu'elles rentrent les unes dans les autres, ou s'excluent les uns des autres. Dans l'ordre mathématique au contraire, nous avons sous la main les éléments de toutes les figures

et de tous les nombres, et nous les combinons pour en former des touts parfaitement décomposables. Le rapport entre deux notions de qualité est donc bien un rapport d'inclusion ou d'exclusion. Le rapport entre deux notions de quantité est donc bien un rapport d'égalité ou d'inégalité. Voilà précisément ce qui nous donne la clef des différences que nous avons signalés entre le raisonnement math. et le raisonnement syllogistique. En effet.

1ère Différence. Les notions de qualité étant des touts particuliers et irréductibles la copule égale n'a pas de sens, si on l'emploie dans le syllogisme. Pierre n'est pas égal à homme, Pierre est compris dans l'espèce homme. Pierre ne peut être égal qu'à lui-même. De même, en mathématique, la copule est ne se comprend pas. Quand je dis CAD + DAE est 2 droits, je parle improprement. CAD + DAE n'existe pas ; deux droits n'existent pas davantage. Tout ce que je puis affirmer, c'est que former ou construire l'un, c'est former ou construire l'autre. Entre de telles quantités abstraites il ne peut y avoir d'autres rapports que d'égalité ou d'inégalité.

2ème Différence. Le prosyllogisme ou raisonnement auxiliaire revêt dans l'exemple que nous avons emprunté à la géométrie une forme qu'il ne peut jamais prendre dans le raisonnement

syllogistique. En effet quand j'ai voulu démontrer la majeure de mon raisonnement, CAB + BAD = CAE + DAE, qu'ai-je fait? J'ai décomposé CAB et BAD en leurs parties, j'ai retranché 2 de ces parties puis j'ai additionné le reste. C'est en quoi consiste mon prosyllogisme. Mais on vient de voir que les notions de qualité ne peuvent ni se décomposer, ni se retrancher, ni s'additionner, que ces opérations ne peuvent se faire qu'en mathématiques. Donc un tel prosyllogisme ne peut avoir lieu dans le raisonnement ordinaire.

3ème Différence. L'emploi des figures est indispensable en mathématiques et inutile dans le syllogisme. En effet pour concevoir qu'une quantité est égale à une autre quantité, il faut se les mettre sous les yeux. Au contraire les qualités n'étaient pas de pures abstractions, mais ayant un fond de réalité sont intelligibles sans le secours des figures.

Il reste à dire un mot de l'enchaînement des raisonnements mathématiques. Et d'abord dans les sciences exactes, il ne peut s'offrir que 2 sortes de questions: ou bien c'est un théorème à démontrer, ou c'est un problème à résoudre. Démontrer un théorème c'est prouver qu'une proposition est vraie, résoudre un problème c'est donner le moyen d'effectuer une certaine opération.

par exemple, en géométrie construire telle ou telle figure. On démontre un théorème, on résout un problème au moyen d'une proposition intermédiaire, évidente ou déjà démontrée. On démontre un théorème de deux manières: Directement ou par l'absurde. La démonstration directe se subdivise elle-même en démonstration par déduction et démonstration par réduction ou analyse.

Démonstration Directe par Déduction.

____________________ Je veux démontrer que les 2 obliques C B et B D qui s'écartent également du pied de la perpendiculaire A B sont égales. Je me sers d'un théorème précédemment démontré; savoir : Deux triangles sont égaux lorsqu'ils ont un angle égal compris entre deux côtés égaux. Je fais voir que cette proposition peut s'appliquer ici, que C A étant égal par hypothèse à A D, A B étant commun, $\widehat{CAB}$ et $\widehat{BAD}$ étant des angles droits, par conséquent des angles égaux, les deux triangles C A B et B A D sont égaux. J'en conclus que C B, 3e côté du triangle C A B est égal à B D 3e côté du triangle B A D.

Cette marche est facile à expliquer nous avons pris pour intermédiaire, une proposition précédemment démontrée et qui s'appliquât au cas actuel. Evidemment une telle méthode

est postérieure à une autre manière de démontrer, plus longue, mais aussi plus sûre.

Démonstration directe par Analyse. La réduction ne diffère pas essentiellement de la Déduction et n'est que la recherche du principe d'où partira la déduction. La différence est même nulle dans un exemple aussi simple que celui que nous avons choisi; mais si la série des proportions enchaînées était un peu longue, on apercevrait une différence entre remonter cette série et la descendre. (Bien qu'au fond la certitude descende toujours des principes aux conséquences, et que toute démonstration directe soit une déduction.)

La méthode de déduction est proprement une méthode de démonstration et d'enseignement, la méthode analytique une méthode d'invention.

Démonstration indirecte ou par l'Absurde. Je veux démontrer que les obliques CB et BD qui s'écartent également du pied de la perpendiculaire sont égales. Supposons qu'elles soient inégales. Les 2 triangles sont donc inégaux. Mais cela est absurde : car les 2 triangles sont un angle égal compris entre 2 côtés égaux. Donc les 2 obliques ne peuvent être inégales.

Quant à la solution des problèmes, elle ne diffère pas essentiellement

de la démonstration des théorèmes : Il s'agit toujours de trouver une vérité antérieurement démontrée, qui serve, dans un cas, à prouver, et, dans l'autre à faire ce dont il s'agit. Si l'on demande par exemple d'abaisser d'un point pris sur une perpendiculaire deux obliques égales, on répondra qu'il faut les choisir telles qu'elles s'écartent également du pied de la perpendiculaire. Car il est démontré qu'elles seront alors égales.

XIIème Leçon — De l'Observation Intérieure.

Passant aux faits dits spirituels nous semblons entrer dans un monde nouveau. Un fait matériel a pour condition l'étendue, un fait spirituel est la négation de l'Etendue, l'un tombe sous les sens l'autre sous la conscience. Mais est-il bien vrai qu'il y ait ainsi 2 phénomènes de même valeur en tant que phénomènes et irréductibles l'un à l'autre ? Est-il vrai que l'observation intérieur et l'observation extérieure ne s'appliquent pas aux mêmes objets ?

Si ces deux mondes sont distincts un seul nous est immédiatement donné, celui que nous révèle la conscience, et nous n'atteignons jamais le second ; nous ne pouvons même

pas savoir s'il existe. On dit : quand je pense au soleil il y a d'un côté ma pensée qui est en moi, de l'autre le soleil, un objet en dehors de moi. Mais comment savoir que cet objet existe si je ne l'atteins pas directement, s'il doit toujours se trouver entre lui et moi une idée, ou si l'on aime mieux une perception, c. à d. un phénomène interne seule chose que je puisse connaître immédiatement ? J'aurai beau le définir de mille manières, mes définitions ne se composeront que d'idées, c. à d. de phénomènes de conscience et les mêmes voiles sépareront toujours ma pensée de son objet. – Ainsi, si l'on met en présence deux mondes complètement distincts, on ne voit pas de passage de l'un à l'autre.

Et puis, de tels phénomènes ainsi irréductible pourraient-ils coexister dans le même temps ? nous apercevons, il est vrai, dans le monde extérieur des phénomènes de bien des espèces différentes : astres, plantes, oiseaux, poissons etc. Mais nous pénétrons la diversité qui s'offre à nos yeux et nous savons que ces phénomènes se réduisent tous à des mouvements dans l'Espace, qui produisent des figures. Or les phénomènes du monde intérieur, pensées, volitions, ne peuvent être aperçus dans l'Espace et ne sauraient être réduits à de simples mouvements. Ainsi, voilà en face deux systèmes

opposés de phénomènes. Mais pour que des phénomènes puissent être considérés comme réels, il faut qu'ils fassent partie d'un seul système, et pour que les phénomènes différents puissent être considérés comme existant simultanément dans un même monde il faut qu'ils aient une action réciproque les uns sur les autres. Ainsi nous concevons la coexistence de la terre et de la lune, parce qu'elles agissent l'une sur l'autre et quoique nous ne les voyions que successivement. Mais entre un monde extérieur et un monde intérieur si on supprime toute communication, on ne comprend plus leur coexistence.

Autre chose : faire de la réalité 2 parts distinctes, c'est séparer notre conscience elle-même en 2 parties aussi étrangères l'une à l'autre. Comme le propriétaire d'un domaine coupé en deux par un fossé profond et infranchissable ne posséderait en réalité qu'une partie de son parc, celle qu'il habiterait parce qu'il ne pourrait jamais passer dans l'autre. Ainsi, de ces deux ordres de phénomènes, un seul sera l'objet d'une connaissance possible, un seul existera réellement pour nous. En résumé le partage de la réalité en 2 ordres de phénomènes hétérogènes et sans lien entre eux est aussi absurde que le partage de notre moi en 2 consciences étrangères l'une à l'autre ; car ce deuxième partage résulte nécessairement du premier.

L'hypothèse de 2 mondes distincts soulève encore d'autres objections. Ainsi, à quel mode d'observation peuvent être alors soumis les phénomènes extérieurs ? Pour avoir conscience d'un phénomène 2 termes opposés nous sont néces=

saires : Où les prendre, si le monde intérieur ne communique point avec le monde extérieur ? Essayons d'avoir conscience d'un phénomène intérieur : D'un côté il y a le moi simple et indivisible, de l'autre le phénomène également simple et indivisible. Comment ces 2 choses qui ont les mêmes qualités peuvent-elles s'opposer l'une à l'autre ? Il est vrai qu'il paraît d'abord facile d'avoir conscience d'un phénomène intérieur sans point d'appui extérieur, parceque notre imagination intervient qui donne une sorte de corps au phénomène intérieur, et nous oppose, nous être simple et indivisible à ce petit fantôme sensible. Mais qu'on se réduise à la conscience de qq chose de spirituel, et on verra qu'il est impossible que le simple s'oppose jamais au simple et donne ainsi naissance à une conscience. La conscience commence dès qu'elle rencontre l'Etendue. Ainsi nous pouvons penser une figure parceque d'un côté cette figure est multiple et que de l'autre nous sommes simples. La conscience est l'unité du sujet rapportant à soi la diversité de l'objet. Mettez deux unités en présence, il n'y a ni sujet ni objet et l'hypothèse d'un fait purement interne sans aucune intuition extérieure est la négation même de la conscience.

Enfin en supposant même que les faits intérieurs puissent être des objets de conscience, dès qu'ils deviendraient objets de conscience, ils cesseraient par cela même d'être intérieurs ; car dès que je détache de moi une volonté, un désir pour les envisager comme des objets, cette volonté, ce désir, ne tiennent plus à ma personne, et partant ne sont plus des faits intérieurs. Ainsi, l'acte par lequel j'ai

conscience d'un objet est une pensée, mais si je sépare cette pensée de moi pour la considérer elle-même, comme l'objet d'une nouvelle conscience, cette pensée cesse d'être pensée. De même une volonté détachée de ma conscience n'est plus volonté et mon libre arbitre n'est libre arbitre que parce qu'il est le rapport de mes actes à ma personne. En un mot, dès que les phénomènes intérieurs deviennent comme le terme de la conscience opposée au moi, ils sont vraiment extérieurs.

En résumé cette hypothèse de 2 mondes distincts nous condamne:
1° A ne jamais atteindre le monde extérieur, toujours voilé par le monde intérieur.
2° A admettre 2 consciences pour ces 2 mondes distincts. 3° A rendre impossible l'observation du monde intérieur. 4° A abolir le caractère même des phénomènes internes dès que nous prétendons les observer.

Cette hypothèse se ruine donc par ses propres conséquences.
Pour sortir de cette confusion, étudions simplement les faits. Nous arriverons peut-être à prouver qu'il n'y a pas 2 mondes distincts, mais un seul dans lequel l'intérieur et l'extérieur se pénètrent. — Prenons un phénomène de la volonté motrice, l'action de mouvoir la main. Si cette action se divise en 2 faits, l'un interne la volonté, l'autre externe, le mouvement, il sera impossible de distinguer d'une part une volonté efficace par elle-même d'un simple désir, et d'autre part le mouvement spontané d'un mouvement contraint. Une fois enfermés dans le domaine des phénomènes extérieurs, qui, suivant l'hypothèse, ne communiquent point

avec le monde intérieur, nous ne pouvons saisir aucune différence entre le mouvement que nous produisons et le mouvement qu'on produit en nous. La volonté, d'autre part, sera confondue avec le désir dont l'effet dépend d'une cause étrangère. Mais il nous semble qu'il n'y a là qu'un fait, à savoir, un mouvement et le ~~mouvement de~~ rapport de ce mouvement à la conscience : il y a effort et cet effort commençant dans la conscience s'achève dans l'Espace. Nous en saisissons à la fois la racine et le résultat. Pourquoi diviser cet effort ? pourquoi le séparer en 2 parties dont l'une se rapporterait au monde intérieur et l'autre au monde extérieur sans que ces 2 parties fussent liées ensemble ? N'est-il pas plus simple d'admettre que la volonté qui commence l'effort et la réalisation de cet effort sont les 2 termes extrêmes, les 2 faces d'un même phénomène ?

Ce que nous venons de dire de la volonté motrice peut s'appliquer aussi bien à la perception : car la perception se fait à l'aide du mouvement. On ne saurait admettre la présence ici de 2 réalités distinctes, la pensée, et une réalité substantiellement distincte de la pensée. Car la pensée n'aurait alors aucun contact avec l'objet extérieur, et la perception se résoudrait en un objet qui ne serait point pensé, et une pensée qui ne penserait qu'elle-même. Mais si la conscience enveloppe l'acte d'attention et son effet extérieur, comme tout à l'heure nous l'avons vue envelopper la volonté et son effet, ce phénomène de la perception se trouve clairement expliqué. Car la perception est le résultat de l'effort que je fais en appliquant, par exemple, ma main

sur un corps. Si j'ai conscience de l'effort, j'ai conscience de la résistance sans laquelle cet effort ne serait pas. L'effort qui est provoqué par la résistance est même toujours proportionné à la résistance, tellement que, si la résistance manque tout à coup, notre effort se perd dans le vide, et que, si la résistance s'accroît, notre effort s'augmente aussi naturellement. Or nous avons conscience de l'effort. Il est donc nécessaire que nous ayons conscience de la résistance, puisque l'effort ne peut se produire sans la résistance. Il faut que la connaissance du terme de l'Effort comme celle de l'Effort entre dans la conscience et que ces 2 éléments soient inséparables.

La peine et le plaisir ont aussi leur objet extérieur. Si on soutient que nous n'avons conscience que de nos idées, on sera forcé de dire que la peine et le plaisir naissent d'un rapport entre la conscience et les idées. — Non. Comme la volonté, comme la perception, la peine et le plaisir sont le rapport d'un objet externe immédiatement donné et non d'une idée à la conscience.

On peut objecter que si nous expliquons ainsi la volonté motrice, la perception la sensation, il n'en sera pas de même d'une connaissance purement abstraite. Car nous ne saurions prétendre que nous percevons directement et sans intermédiaire tous les astres, quand nous savons l'astronomie, ou toutes les plantes quand nous savons la botanique. On nous dira encore que la volonté d'un homme d'État ne s'applique pas

directement aux millions d'hommes qu'elle gouverne, et que cependant elle les gouverne. On nous proposera, peut-être, de revenir à l'hypothèse que nous avons combattue, et d'admettre, à titre de phénomènes purement internes, des pensées indépendantes de toute perception actuelle, des volontés qui ne seraient liées à aucun effort et ne produiraient aucun effet immédiat dans le monde extérieur. — Mais nous n'avons pas besoin de cette supposition.

L'astronome a devant lui les signes, qui lui tiennent lieu des astres. — Nous avons vu comment le mouvement de nos organes est nécessaire à la formation de nos connaissances. Or, ce mouvement répété en l'absence de l'objet, ou remplacé par un autre mouvement (tel que l'articulation d'un mot) s'appelle signe; et les signes ne sont pas moins nécessaires à la pensée la plus abstraite que les mouvements de l'œil ou de la main à la perception immédiate des objets. C'est ainsi que les signes qu'emploie l'Astronome servent de lien entre la pensée du savant et la figure des astres dans l'Espace; mais nous le répétons, ils sont eux-mêmes dans l'Espace, et le savant qui en a conscience a conscience de qq chose d'étendu. Si nous passons de ces signes indicatifs aux signes impératifs de l'homme d'Etat, nous verrons que si la volonté de l'homme d'Etat ne meut pas directement les hommes et les choses, elle meut du moins ses lèvres et ses doigts, à l'aide desquels il dicte ses ordres; de sorte qu'elle est toujours motrice et a toujours pour effet immédiat un mouvement de son propre corps, qui, par voie de conséquence, entraîne les mouvements

de tout un peuple. C'est grâce aux signes que le monde entier peut entrer dans notre conscience, et subir l'action de notre volonté. — Si la pensée et la volonté ont toujours un objet extérieur au moi, il en est de même du sentiment, qui naît du rapport de cet objet au moi, qu'elle que soit d'ailleurs la nature de ce rapport. Ainsi, à la perception immédiate des objets matériels est lié le plaisir physique qui résulte de leurs qualités sensibles. A leur représentation médiate par le moyen des signes peuvent être liés des plaisirs intellectuels... etc... De même le développement de nos forces physiques nous cause un plaisir physique, l'action morale que nous exerçons sur les autres hommes un plaisir moral, etc.... Nous sentons l'harmonie de la nature de la même manière que les qualités des corps. Certaines dispositions de couleurs, de sons, de lignes nous font plaisir, comme une odeur ou une saveur agréable. Nous éprouvons de l'orgueil quand nous exerçons librement notre volonté sur quelques hommes et quand nous voyons ces hommes aller et venir suivant les mouvements de nos yeux et de nos mains. Cette subordination extérieure, ou cette disposition de couleurs, de lignes dans l'espace forme avec notre volonté ou notre pensée les deux termes embrassés par la conscience quand nous éprouvons le plaisir de l'orgueil ou de l'harmonie.

Ainsi nous rejetons de toutes façons l'hypothèse de deux mondes distincts et sans rapports et nous ne reconnaissons qu'un fait à savoir,

un phénomène extérieur, à nous et enveloppé par la conscience, que ce phénomène soit d'ailleurs l'objet d'une connaissance, le terme d'une volonté ou la source d'un plaisir. La conscience est alors possible, parce qu'en même temps que l'objet étendu nous est donné, j'en ai conscience. L'Esprit se retrouve lui-même par cela seul qu'il exerce une action sur le monde extérieur. Le monde extérieur qui n'est nécessaire pour que je sorte de moi m'aide également à rentrer en moi en m'en distinguant comme sujet. On peut même dire que le sujet est d'autant plus visible à ses propres yeux que l'objet l'est lui-même d'avantage et que c'eut été rendre un mauvais service à la conscience que de ne pas lui donner un objet extérieur.

D'autre part le monde extérieur n'existe que dans son rapport à la conscience. Nous n'avons conscience de la multiplicité des mouvements de ce monde que parceque nous sentons en même temps notre propre unité.

XIIIème Leçon. – Des Inductions Psychologiques.

Il n'y a qu'un ordre de phénomènes, les phénomènes externes, attendu qu'il ne peut y avoir de changement que dans l'espace. Cependant le sens commun est bien obligé de distinguer ce qui se passe en nous de ce qui se passe

au-dehors — Mais il est facile de concilier notre théorie avec la conscience commune; Il faut tenir compte du rapport des faits externes au moi pensant - Soit en effet, un phénomène de perception extérieure: On dit de l'objet et des divers états dans lesquels nous le voyons, que tout cela est en dehors de nous. Quant au fait même de la perception, on dit au contraire qu'il est en nous; mais pourquoi est-il en nous? N'est-ce point parcequ'il ne se produit pas sans un mouvement de notre oeil, de notre main, sans une modification de notre système nerveux. Nous pourrons donc donner aux faits qui s'accomplissent dans notre organisme le nom d'internes, en ce sens qu'ils tombent immédiatement sous la conscience, tandis que nous appellerons externes, les faits du monde extérieur proprement dit, c. à. d. ceux qui ne tombent sous la conscience que par l'intermédiaire des modifications de notre corps. Ainsi, bien que les faits qui se produisent dans l'organisme soient extérieurs, puisque l'organisme est dans l'Espace, toutefois comparés aux autres faits, ils peuvent être appelés internes en ce qu'ils sont immédiatement liés à la conscience.

Si maintenant nous nous renfermons dans l'ordre des faits qui nous sont propres, c. à. d. qui tombent immédiatement sous notre conscience, nous trouvons que chacun a en quelque sorte 2 faces, l'une tournée vers le dehors et soumise à l'observation physiologique, l'autre tournée vers le dedans et soumise à l'observation psycologique. Dans l'acte de remuer volontairement la main, nous voyons une série de phénomènes corporels qui commence en nous par une

certaine commotion du cerveau et qui s'achève dans l'espace par le mouvement de la main; mais au premier de ces mouvements corporels, se trouve liée une autre série de phénomènes, tels que le désir d'exécuter le mouvement, la détermination volontaire, etc. De ces 2 séries de faits, la physiologie étudie la première et la psychologie la seconde. Mais ces 2 séries se lient si intimement qu'elles ne font qu'une à proprement parler: Ce qui revient à dire que la psychologie n'est pas la Science d'une espèce particulière de fait; mais que son domaine n'est le même que celui de la physiologie. Seulement elle étudie les faits par celle des 2 faces qui tombe sous la Conscience, c. à. d. qu'elle les étudie du dedans, tandis que la physiologie les étudie du dehors: Quels sont maintenant les procédés de la psychologie?

Cette science du monde intérieur, telle que nous venons de la définir, est appelée à résoudre deux sortes de questions très différentes: 1° Quelles sont les facultés de l'âme, ou, en d'autres termes, quels sont les cas généraux des Etats de Conscience? 2° A quelles lois est soumise la succession des divers états de Consc^ce^ chez un homme?

La première question est la question psychologique par excellence, elle peut se diviser à son tour en 2 questions: 1° Quelles sont les facultés générales de l'âme? 2° Quelles sont les facultés particulières ou les modifications que subissent les facultés générales? La psychologie reconnaît 3 facultés générales: Connaître, sentir, agir ou désirer. Quant aux facultés particulières elles sont très nombreuses; les facultés générales se modifiant d'une foule de façons suivant les objets auxquelles elles s'appliquent et les circonstances au milieu desquelles se déploie leur activité. Ainsi la faculté de

connaître, prend les formes du jugement, du raisonnement, de l'abstraction, de la généralisation. De la façon de sentir naissent le plaisir ou la peine, la crainte ou l'espérance.

Nous allons examiner successivement par quels procédés nous arrivons à la connaissance de ces facultés; et quelle est la certitude de cette connaissance. – Et d'abord renfermons-nous dans notre 1ère question, celle de la découverte de 3 facultés générales. Comment obtenons-nous la connaissance de ces facultés? Est-ce en observant un grand nombre de faits intérieurs que nous arrivons à dégager ces 3 caractères généraux? Mais nous n'avons pas besoin d'un grand travail pour obtenir cette connaissance et nous n'admettons pas que l'homme passe une grande partie de sa vie à s'ignorer soi-même; et qu'il ne puisse se connaître capable de comprendre, de sentir, de vouloir, sans une longue observation et le fait même d'une observation quelconque suppose déjà un sujet capable de vouloir, de sentir, et de connaître. L'homme n'observe pas sans avoir la volonté d'arriver à la connaissance, ni à la faculté d'y arriver. De plus cette connaissance étant pour lui une fin, l'observateur doit être capable de jouir ou de souffrir, selon qu'il atteint ou non cette fin particulière.

Cette première question résolue, la 2ème l'est aussi: nous avons une certitude absolue de l'existence des 3 facultés générales. En vain objectera-t-on que les philosophes ont varié beaucoup sur le nombre de ces facultés générales. ~~En vain~~ C'est surtout sur les définitions que les philosophes ne sont pas d'accord, car il

est plus facile de reconnaître les faits que de les distinguer nettement. Cela n'empêche pas que l'existence de ces facultés ne soit absolument certaine. Nous ne pouvons nous figurer la conscience sans ces facultés; ôtons-en une seule, la conscience est anéantie.

Quant à ceux qui prétendent que la certitude qui s'attache à la connaissance de ces 3 facultés repose sur une induction analogue à celle des Sciences expérimentales, il est facile de leur répondre: Toute induction suppose nécessairement 3 conditions: 1° Qu'il continuera d'exister un monde; 2° que tout s'y succèdera suivant les lois; 3° que ces lois seront des lois de finalité propres à maintenir l'ordre et l'harmonie de l'ensemble. Or dire qu'il continuera d'y avoir un monde, est-ce plus clair que de dire que l'homme continuera à vouloir? Dire que ce monde restera soumis à des lois, ou en d'autres termes, qu'il sera toujours intelligible, n'est-ce pas dire que l'homme qui l'observe, sera toujours intelligent. Et enfin dire que ce monde sera maintenu par ces lois dans l'ordre et l'harmonie est-ce plus clair que de dire que l'homme sera toujours capable de sentir cette harmonie, ce Bien? Ainsi ceux qui prétendent fonder sur une induction l'existence des 3 facultés, sont obligés d'appuyer cette induction sur 3 principes qui supposent ces mêmes facultés, ou dont l'existence du moins n'est pas plus certaine que la leur.

En résumé, le procédé qui nous met en possession de la vérité psychologique sur ce premier point est infiniment plus simple et plus direct que

celui des Sciences expérimentales, et la certitude à laquelle il nous conduit est de beaucoup supérieure à celles de ces mêmes Sciences ; nous n'avons pas à expérimenter, nous n'avons qu'à regarder et à voir.

Cette double question ainsi résolue pour des facultés générales de l'âme, étendons-la aux facultés particulières. D'abord, comment savons-nous que ces facultés particulières existent ? Une expérience est nécessaire, mais non une expérimentation lente et variée. Voyez la colère : Dès la première fois que je me suis mis en colère, j'apprends que ma personnalité réagit énergiquement contre tout ce qui tend à ~~l'amoindr~~ l'amoindrir. Autant de fois on la blessera, autant de fois elle réagira de même, à moins de cesser d'exister. Je pénètre, je saisis la liaison intime qu'il y a entre les 2 faits, l'offense et la colère. Je ne vois pas seulement la succession (comme dans l'Expérience physique) je la comprends du premier coup, et du premier coup je suis certain que je possède cette faculté particulière.

Cette certitude est-elle la même que celle de l'existence des facultés générales ? Il faut établir une différence. Ici nous resterons capables de crainte, de colère, d'espoir, à condition de rester dans le même monde soumis aux mêmes influences extérieures. Nous concevons un monde ext. bien heureux, où nous n'aurons ni désir, ni crainte etc... ni à raisonner, ni à juger etc... En un mot, ailleurs que dans le monde actuel, nos facultés pourraient être autres qu'elles ne sont.

Passons au second ordre de questions, concernant la succession des états. Au premier abord, ces questions semblent pouvoir être résolues par les mêmes procédés que celles des Sciences physiques et naturelles. En effet elles se ramènent aux 2 suivantes : 1° Etant donnée une âme humaine et les circonstances où elle se trouvera placée, quelle sera en général dans cette âme le jeu des différentes facultés ? 2° Etant donné un homme dans des circonsstances particulières, quelle la succession précise et déterminée des états par lesquels il passera. Que dira-t-il, que pensera-t-il, que fera-t-il ? Ne peut-on pas déterminer toute la suite de ses états de conscience aussi rigoureusement que la marche d'une planète ? (Kant - critique de la Raison Pratique.)

Ces questions ne semblent pas absurdes à priori. Partout où il y a succession des phénomènes il doit y avoir des lois. N'espérons pas, toutefois arriver ici à des lois rigoureusement déterminées. Nous n'avons que des procédés analogues, il est vrai, à l'induction physique, mais qui sont loin d'en avoir la rigueur. Nous aurions beau observer et faire des expériences sur nous et les autres hommes, il nous manquera toujours ici cette précision qui tient à ce qu'on peut fixer par les nombres ; dans les Sciences naturelles, les rapports des antécédents et des conséquents. Par exemple : Si deux forces égales agissent sur un même point, nous pouvons être certains que la résultante sera dirigée suivant la bissectrice de l'angle formé par les deux composantes. Si 2 forces égales agissent sur un même point,

nous pouvons être certains que la résultante sera dirigée suivant la bissectrice de l'angle formée par les deux composantes. Si une force agit à l'extrémité A d'une droite AB, et une force quatre fois plus grande à l'extrémité B, nous sommes sûrs que la résultante divisera la droite en 2 parties dont le rapport sera le même que celui des 2 forces et qu'elle agira en un point de cette droite 4 fois plus éloigné de A que de B. Mais quand il s'agit des facultés de l'âme, il n'y a plus de rapports à établir, parce qu'il n'y a plus de mesure commune. Quelle sera la portion de colère, de haine, d'espoir, que nous prendrons pour unité? Car il nous faut des mesures pour tous les termes qui entrent dans le rapport, il nous faudrait pouvoir dire: Dans telle circonstance, le courage d'un homme ayant été jusqu'à tel point, dans telle autre, il sera poussé jusqu'à tel degré déterminé, attendu que le second acte de courage doit être à la seconde circonstance ce que le premier acte de courage a été à la première circonstance. Il serait absurde de vouloir établir cette arithmétique psychologique. Elle ne saurait exister. Tout ce que nous pouvons affirmer c'est que dans une circonstance donnée un homme montrera plus ou moins de courage que dans une autre, parce que nous pouvons apprécier en gros et d'une manière générale l'influence que ces circonstances peuvent avoir sur le courage de cet homme. Ainsi un avare déploiera plus de courage pour défendre sa bourse que pour défendre son honneur. Cependant ce n'est pas une induction rigoureuse. Et puis

le caractère peut se modifier, et comme l'antécédent du phénomène qu'il s'agit de prédire se compose à la fois de circonstances extérieures et de dispositions intérieures du sujet, nous pouvons jamais savoir si cet antécédent est donné, et par suite nous ne pouvons jamais savoir si cet antécédent est donné, et par suite nous ne savons dans quelle mesure il nous est permis d'induire. Sans doute nous avons une connaissance générale de l'homme et c'est sur une induction psychologique que le romancier et le poète s'appuient pour nous tracer le portrait de leurs personnages. Mais l'induction fondée sur cette connaissance générale n'est qu'une induction incomplète. A quoi cela tient-il?

A ce que le principe de la succession des Etats de Conscience doit être cherché dans l'organisme, et que nous observons l'organisme du dedans. Etudié ainsi, il n'est vu que d'une manière confuse, et dès lors, la liaison des Etats de conscience qui correspond aux modifications de l'organisme ne peut être rigoureusement déterminé. Si l'on parvenait à suivre les mouvements de toutes les fibres nerveuses dans le corps d'un homme, rien n'empêcherait de prédire avec certitude la succession de ses états de Conscience. Cabanis a dit: Le moral est le physique retourné. Cela est vrai pourvu qu'on ne prétende pas trouver dans le physique ce qui ne fait partie que du point de vue interne. Mais on peut admettre que la succession des états internes n'est que la

succession des états externes vus du dedans. Malheureusement n'ayant par la conscience qu'une connaissance confuse de notre organisme, nous sommes réduits à ne faire que des inductions très incomplètes sur le monde psychologique.

Quant à la 4ème question : Écrire d'avance l'histoire complète d'un homme donné, elle est manifestement insoluble. Les partisans de la Liberté d'indifférence peuvent expliquer par cette liberté même l'impossibilité où nous trouvons de prévoir les états de conscience d'un homme, mais ce qui rend impossible l'induction psychologique c'est la complication infinie des phénomènes du monde intérieur, et aussi des circonstances extérieures qui peuvent influer sur ces phénomènes. Nous pouvons bien faire des conjectures sur la conduite des personnes que nous connaissons ; - nous pouvons, si nous prenons les hommes en masse, déterminer ou, du moins, observer la direction générale et les effets de leur tendance. Et comme nous supposons que les mêmes causes continueront d'agir avec la même intensité, nous parvenons, au moyen de la statistique, à déterminer presque le nombre de vols, de meurtres, de suicides, qui se commettent dans un temps donné et dans une portion déterminée de la Société. Inductions vagues, encore une fois et sans certitude.

Ainsi la Science qui pour ainsi dire va étudier les faits dans leur racine, offre dans ses résultats, moins de certitude, que la Science qui se

borne à étudier leur côté extérieur. Et cela parce que nous ne voyons l'organisme (si compliqué) que du dedans, c. à. d., que nous saisissons confusément, par la conscience, le résultat des modifications qu'il subit, sans avoir une connaissance objective et précise de ces modifications elles-mêmes. Ainsi la psycologie ne se montre nulle part au niveau des sciences physiques. Infiniment au-dessus quand il s'agit de déterminer les facultés générales et même particulières du sujet pensant, elle tombe infiniment au dessous, dès qu'il s'agit de déterminer la succession de ses états. C'est que dans le premier cas, elle n'a point affaire à des phénomènes, mais à l'esprit saisi dans son essence, au delà de toute détermination et de tout phénomène. Tandis que dans le second, elle est comme la physique une science de phénomènes extérieurs, sans pouvoir, comme elle, les saisir sous la forme qui seul les rend intelligibles, celle du mouvement dans l'espace.

XIVème Leçon. — Des déductions Morales. —

Le titre que nous donnons à cette leçon peut être justifié facilement, il est même presque inutile de démontrer que la morale est une science déductive.

La Psychologie a pour but de connaître ce qui est, la morale ce qui doit être. La psychologie est une Science d'observation, car pour savoir qu'une chose est, il faut la considérer en elle-même, mais cela ne nous apprend pas qu'elle

doit être. Il faut pour cela trouver le rapport qui la lie à qqchose d'antérieur dont elle est conséquence. Or montrer qu'une chose est la conséquence d'une autre, c'est précisément déduire; donc la Morale comme la Géométrie est une science déductive.

Mais dans quelle mesures les déductions en Moral sont-elles semblables aux déductions en Géométrie? On peut distinguer 2 espèces de déductions que nous appellerons les déductions inférieures et les déductions supérieures. On peut d'abord en effet connaissant certaines règles générales se proposer d'en tirer des conséquences particulières; c'est là le degré inférieur de la déduction. Mais on peut aussi se demander sur quoi reposent ces vérités générales, de quel principe suprême elles découlent: voilà le degré supérieur de la déduction. _ La morale et la géométrie présentent des exemples du 1er ordre de déductions. Ainsi étant donné un cercle on prouve que tous les rayons sont égaux. Etant posé ce principe que la justice doit régner entre les hommes, on entire comme une conséquence qu'il faut respecter les personnes, les propriétés etc.

Les déductions de l'ordre supérieur sont beaucoup moins aisées. Si on se demande, par exemple, pourquoi la justice doit régner parmi les hommes, où trouvera-t-on le principe d'une semblable déduction? On ne déduira pas: la justice doit régner parceque les hommes ont des droits, Ce serait présenter la même question sous une autre forme. Les déduction

de cette sorte, de beaucoup les plus difficiles paraissent réservés à la morale. En Géométrie on suppose le triangle, le cercle construits arbitrairement, ou bien on les prend tels que la nature les réalise soit dans certains corps, soit par certains mouvements. En tous cas on ne demande pas pourquoi la nature a donné telle forme à tel corps ou à tel mouvement. Le géomètre prend les figures données ou construites par lui; mais il ne se soucie de leur existence ni de leur fondement. La Géométrie ne demande qu'une chose c'est qu'elles soient possibles.

Au contraire, la morale ne demande pas que la justice soit possible, elle exige que la justice règne. Par suite toute déduction mathématique a un caractère hypothétique, car le principe d'où on la tire est toujours supposé. Au contraire, toutes les déductions de la morale sont catégoriques, car les principes eux-mêmes le sont. D'un côté on peut s'abstenir de poser le principe, qui est arbitraire et éviter les conséquences; de l'autre les conséquences et le principe ont un caractère impératif. En un mot, la Géométrie pour justifier ses hypothèses n'a besoin que du <u>pouvoir</u>; la morale établit <u>le devoir</u>.

Comment, par quelles déductions, peut-elle y parvenir?

Dire que nous devons faire une certaine chose, c'est dire que cette chose a une valeur absolue; car quand une chose n'a qu'une valeur relative, on n'est tenu de la faire qu'autant qu'on veut atteindre la fin

pour laquelle elle sert de moyen. Or le devoir n'est subordonné à rien. Par conséquent demander quel est le principe suprême de la moralité c'est demander quel est dans les actions humaines le caractère qui leur confère une valeur absolue.

Où trouver ce caractère ? On peut faire 2 suppositions à ce sujet. 1° Le caractère peut-être intrinsèque, c. à. d. que nous pouvons le chercher dans les actions elles-mêmes. Dans ce cas nous nous demanderons si ce caractère se trouve dans la matière ou dans la forme de ses actions (J'appelle matière d'une action la quantité de bien-être soit de ces âmes, soit des corps qu'elle produit dans le monde. J'appelle forme d'une action la conformité de cette action avec un principe général admis par l'intelligence.)

Examinons d'abord la 1ère supposition : une action peut-elle avoir une valeur absolue par sa matière, c. à. d. par la quantité de bien-être de perfection ou de bonheur qu'elle produit ? Non, car il faudrait pour cela que ce bien eût une valeur absolue ; or il est contradictoire d'admettre que le bien d'êtres finis ait une valeur absolue. Ni le bien d'un seul homme, ni celui de tous les hommes, ni mon bien à moi, ni celui d'autrui n'a aucune valeur absolue. Donc quel que soit le bien produit par une action ce bien ne confère pas à cette action le caractère que nous cherchons.

Est-ce donc dans la forme des actions qu'on le trouvera ? Prendra-t-on

pour principe de la moralité l'ordre, non plus entant que bienfaisant, mais en tant qu'intelligible ? Appellera-t-on bonnes des actions raisonnées et raisonnables, c. à d. telles qu'un principe général étant posé on les en voie découler avec une rigueur mathématique ? En un mot, une action est-elle bonne non parcequ'elle est agréable à la sensibilité, mais parce qu'elle satisfait l'intelligence par son caractère ~~systé~~ systématique ? Est-ce le caractère systématique qui donne aux actions une valeur absolue ? Non.

Cette supposition n'est pas plus soutenable que la précédente. Elle assimile le bien au vrai, des actions réelles à de pures abstractions. Assurément le vrai, le proportionné, l'ordonné, satisfont l'intelligence ; mais ce qui satisfait l'intelligence a-t-il une valeur absolue ? Il semble même qu'on tombe ici dans un inconvénient plus grave que précédemment. En effet lorsqu'une action produit le bien sensible de nos semblables ou le nôtre, ce bien tout imparfait est pourtant un bien ; tandis que ce qui satisfait l'intelligence seule n'est pas ~~le~~ même le Bien. L'intelligence en effet trouve aussi bien sa satisfaction ~~dans les~~ des rapports abstraits que dans des rapports réels. On peut dire même que lorsqu'elle repose sur des choses réelles, elle n'opère que sur leurs caractères abstraits, sur les lignes, sur les contours, sur les dehors de la réalité. En un mot, la satisfaction de l'intelligence est sèche et stérile, donc il est

impossible de faire consister la valeur morale des actions dans leur rapport avec le seul Entendement. 2° Reste donc le principe de la moralité soit extrinsèque, c. à d. que les actions soient bonnes non pas en elles-mêmes, mais parce que ce caractère s'impose à elles du dehors. Or qu'y a-t-il en dehors de nos actions qui puisse leur conférer ce caractère ? Ce ne peut être qu'une institution humaine ou une institution divine ? – La 1ère supposition mérite à peine la discussion. Jamais on ne peut soutenir sérieusement qu'une action indifférente en elle-même fut rendue juste ou injuste par une loi. Hobbes l'a dit, il est vrai, mais pour lui la bonté d'une action n'est pas ce que nous entendons par ce mot : c'est une valeur purement conventionnelle attachée arbitrairement par les hommes à certains actes. Ainsi il n'explique pas l'idée du bien, il la nie ; au bien et au mal, il substitue le permis et le défendu.

La volonté divine ne peut davantage rendre une action bonne ou mauvaise. On a cru souvent que le principe de la moralité se trouvait dans un commandement de Dieu. Et on est conduit assez naturellement à cette opinion parce que tant qu'on cherche ce caractère de moralité dans les actions humaines prises en elles-mêmes, on ne le trouve point. Mais on ne le rencontre plus dans la volonté divine ; et au fond il revient au même d'attribuer ce caractère à une institution divine ou à une institution humaine. Dans un cas comme dans un autre, en effet,

la volonté soit de Dieu soit de l'homme ou bien est déterminée par le caractère moral qu'elle reconnaît dans les actions, alors elle ne fait pas ce caractère, elle le suppose, et elle-même n'est plus entre la loi morale et nous qu'un intermédiaire inutile. Ou bien cette volonté est arbitraire, et alors elle ne peut communiquer aux actions le caractère moral qu'elle n'a pas.

Ainsi dans aucun cas que l'on cherche au-dedans, ou au-dehors des actions humaines ces actions ne nous paraissent marquées d'un caractère qui leur donne une valeur absolue. Et il est facile d'en donner une valeur générale. Dans l'examen que nous venons de faire nous ne sommes pas sortis du monde sensible. Car en considérant Dieu comme ayant une volonté arbitraire, nous l'avons traité en esprit fini. Or rien de ce qui est fini ne peut avoir une valeur absolue. Il est donc clair que tant que l'on reste dans les limites du monde sensible, la démonstration des principes de la morale est impossible. D'un autre côté les actions humaines appartiennent au monde sensible. Si elles ne trouvent pas dans ce monde le moyen d'acquérir une valeur absolue où la trouveront-elles ? Voici le parti qu'il reste à prendre.

On accordera facilement que le monde sensible repose sur des principes suprasensibles ; qu'il est le phénomène et la manifestation de choses qui ne sont ni dans le temps ni dans l'Espace. Cela admis il peut se faire qu'une action prenne une valeur absolue à

à titre de symbole de ce qui existe dans le suprasensible.

Mais qu'est-ce que cet ordre suprasensible ? Nous ne pouvons nous en faire une idée distincte, parceque nous ne pouvons penser distinctement qu'avec des images, sous les conditions du temps et d'espace. Cependant nous pouvons jusqu'à un certain point penser ce monde suprasensible, en retranchant en niant de ce monde tout ce que nous ne pourrions lui attribuer sans nous contredire. Ainsi, supposons-nous transportés du monde sensible, dans le monde suprasensible, que restera-t-il de nous ? Sans doute, nous ne pouvons pas nous représenter clairement ce que nous serions, mais nous savons parfaitement ce que nous ne serions pas, et nous pouvons dire quels sont les modes d'existence qui ne seraient pas compatibles avec notre nouvel état. A nous considérer d'abord individuellement il est clair que tous les appétits et besoins physiques disparaîtront avec notre corps qui est la condition de notre existence en ce monde. Par suite plus de succession, de diversion dans notre sensibilité. L'intelligence elle-même serait entièrement transformée. Dans ce monde sensible nous ne pouvons rien voir que partiellement et successivement, or tout cela n'aurait plus lieu si notre intelligence n'était plus liée à la sensibilité et n'avait plus pour objet des choses diverses dans l'Espace et dans le Temps. Nous continuerions à penser et à vouloir, car cela n'est pas lié aux conditions d'existence

sensible. Mais il n'y aurait plus en nous ni succession, ni diversité de pensées et de volontés.

Voilà ce que nous serions comme individus. Si maintenant on considère les hommes par rapport les uns aux autres, on voit toutes les distinctions individuelles disparaître. Sur quoi repose en effet la distinction des personnes humaines? sur les conditions corporelles et sensibles. Avant tout c'est le corps qui nous distingue les uns des autres. Mais la conscience même de chacun de nous ne se distingue de la conscience d'autrui que par un assemblage particulier de déterminations de toutes sortes, lesquelles sont toutes relatives à notre situation dans le monde sensible. Par conséquent si on élimine de notre conscience toute condition sensible, on détruit toute distinction entre les individus.

On le voit donc, nous ne pouvons nous faire de notre existence suprasensible aucune idée déterminée, et la raison en est que toute détermination disparaît avec le monde sensible. Mais nous pouvons dire qu'il resterait de nous tout le fond de notre nature spirituelle, c. à. d. le vouloir et la pensée sans aucune succession ni diversité en nous, sans distinction entre les individus.

Cela posé, voici en quoi consisterait la déduction morale. Si cela seul a une valeur absolue qui est suprasensible, à la vérité rien de ce qui appartient au monde sensible n'aura de valeur absolue

soi-même. Mais certaines actions pourront acquérir cette valeur en tant qu'elles représenteront symboliquement ce qui existe dans le fond absolu des choses. Non seulement on pourra distinguer entre les actions celles qui seront et ne seront pas conformes au fond absolu des choses. Non seulement on pourra distinguer entre les actions celles qui seront et ne seront pas conformes au fond absolu des choses mais il nous sera prescrit de donner à ~~ces~~ nos actes cette valeur absolue empruntée au monde suprasensible. Puisque en ce monde nous ne pouvons avoir une conscience directe et adéquate du mode d'existence suprasensible nous devons nous en donner autant que possible une conscience indirecte symbolique en réalisant ici-bas les rapports qui représentent le plus fidèlement ce qui existe dans le fond suprasensible des choses.

Ainsi une déduction sera possible : ces actions seront bonnes et auront symboliquement une valeur absolue, qui représenteront d'une part <u>l'unité</u> absolue de l'âme humaine dans la diversité de ses facultés, d'autre part l'unité absolue des âmes dans la diversité des personnes. De là ce principe de nos devoirs envers nous-mêmes. Ramenez autant que possible votre existence sensible à votre existence suprasensible, et pour cela développez vos facultés dans la proportion où elles sont l'expression de votre existence intellectuelle. De là aussi ce principe de nos devoirs envers nos semblables : Ramenez

le plus possible la diversité des âmes humaines à l'unité des âmes en Dieu. Par conséquent, mettez-vous absolument à la place d'autrui et mettez absolument autrui à la vôtre. D'où l'on tire exactement le précepte évangélique : Faites aux autres ce que vous voudriez qui vous fût fait, et réciproquement. Autrui et moi sont identiques dans l'ordre suprasensible.

Ainsi la déduction des principes supérieurs de la morale n'est point possible si on cherche un point de départ dans l'ordre sensible où rien n'a une valeur absolue, mais elle est possible si l'on prend ce point de départ dans le monde suprasensible qui a seul une valeur absolue. Et maintenant le seul passage possible d'un de ces mondes à l'autre, c'est le symbolique. Donc nos actions peuvent avoir une valeur absolue mais symboliquement.

Voilà comment la morale dépend de la métaphysique. Indépendante de la volonté arbitraire d'un Dieu conçu à l'image de l'homme, la morale n'est pas indépendante d'un principe suprasensible, d'un Dieu vraiment Dieu et de l'unité des âmes en Dieu. Puisque la morale dit : Telle chose doit être sans condition, c'est dans l'inconditionnel qu'elle doit avoir ses principes. Rien de semblable en géométrie. Et pourtant si l'on demandait au géomètre pourquoi la nature a fait des cercles, des triangles, des ellipses, il n'aurait qu'une chose à répondre :

Parceque ces formes sont belles. Si la géométrie avait une métaphysique ce serait l'Esthétique. Eh bien, c'est une réponse analogue que fait en morale le sens commun. Car le moyen le plus simple de se représenter si une action est bonne ou mauvaise c'est de se demander si elle est belle ou laide.

Or ce mot de beauté rend parfaitement le rapport dont il s'agit. Qu'est ce que la beauté dans un corps? Ce n'est pas une propriété physique. Un corps est beau parceque l'ensemble de ses qualités sensibles exprime qqchose de supra-sensible. La beauté est toujours symbolique. Voilà pourquoi les actions morales peuvent être belles et pourquoi la beauté est en définitive le dernier mot de la moralité. Il y a seulement cette différence entre la beauté physique et la beauté morale que la beauté dans les corps exprime bien le supra-sensible, mais l'exprime vaguement et obscurément. Qu'exprime une belle fleur? Il est difficile de le dire. La beauté de la fleur n'a qu'un rapport lointain avec le suprasensible. Ce rapport nous le sentons sans pouvoir nous en rendre compte; mais le rapport de la double unité de la volonté humaine dans la diversité des penchants, et des âmes humaines dans la diversité des individus avec l'unité absolue est prochain et manifeste. Manifeste, ce rapport sert de fondement à une science précise, prochain il a une valeur absolue.

Il reste à dire un mot de la déduction inférieure. Les déductions inférieures en morale ne diffèrent de celles des autres sciences que par la forme. Puisque la moralité se réalise dans des actes extérieurs, des phénomènes produits suivant les lois de la nature, c'est bien le syllogisme ordinaire qu'il faut employer. Mais il subit ici une modification. D'ordinaire la majeure du syllogisme énonce une loi de la nature, la mineure montre que les conditions nécessaires à l'accomplissement de cette loi sont remplies; la conclusion dit que la loi est accomplie. Prenons un exemple: celui qui est défendu contre les accidents extérieurs: le froid, la faim, les maladies est sûr de conserver la vie. Or tel homme est dans ces conditions, donc il est sûr de conserver la vie.

Mais en Morale on ne s'occupe pas de savoir si un effet a lieu. Il faut produire un effet. Par conséquent la majeure restant la même, la mineure prendra la place de la conclusion et réciproquement. Celui qui est...etc... ~~voilà quelle est la différence~~ conserve la vie; or je veux que mon voisin vive donc il faut que je le préserve du froid. etc... voilà quelle est la différence entre le syllogisme théorique ou de causalité, et le syllogisme pratique ou de finalité. Ce dernier pose une fin comme obligatoire, et de là nous déduisons l'obligation de réaliser le moyen par lequel nous pouvons atteindre cette fin.

Conclusion. Nous connaissons maintenant les 4 applications de la méthode, savoir : aux sciences expérimentales de la nature (sciences physiques et naturelles) aux sciences rationnelles (mathématiques) à la science d'observation de l'âme humaine (psychologie) à la science déductive des actions humaines (ou morale). Il y a une certaine analogie entre les 2 premières de ces sciences et les 2 dernières. La Physique et la Psychologie sont des sciences de faits, les mathématiques et la morale sont des sciences de raisonnement. La Psychologie est à la morale ce qu'est la Physique à la géométrie, seulement les sciences physiques ne portent que sur des phénomènes. L'observation psychologique va jusqu'au fond des choses, jusqu'au sujet des phénomènes. De même les sciences rationnelles de la nature partent de suppositions, tandis que les sciences morales remontent jusqu'à la dernière raison de ces suppositions elles-mêmes.

XVème Leçon. — De la Conscience Pure de Soi-même.

La connaissance humaine s'arrête-t-elle là ? L'homme ne peut-il atteindre que les phénomènes, ne voit-il rien au-delà ? telle est la question que nous allons examiner.

Notons d'abord une tendance naturelle à nous élever au dessus de l'ex-

périence, à dégager l'être pur de ses manifestations, à chercher sous les phénomènes psychologiques leur sujet, et sous les phénomènes physiques leur raison d'être. De tous temps les philosophes se sont interrogés sur Dieu, l'âme en Soi : de tous temps il y a eu une psychologie rationnelle et une théologie naturelle. — On pourrait appeler physique, en forçant le sens de ce mot l'ensemble des Sciences qui ont pour objet des phénomènes tant intérieurs qu'extérieurs, et métaphysique la réunion de celles qui vont au-delà des phénomènes, c'à-d. la psychologie rationnelle et la théologie naturelle.

La métaphysique est-elle une Science véritable ? L'homme peut-il atteindre le suprasensible, et s'il y parvient quelle voie l'y conduit ? Par suite, quels développements doit prendre la logique pour fournir à l'Intelligence des procédés qui lui permettent de s'acquitter de cette tâche nouvelle ? Ces questions sont liées entre elles et nous les résoudrons ensemble.

I. Essayons d'abord, pour atteindre le Supra-Sensible, l'Expérience directe et le raisonnement, qui jusqu'ici ont suffi à tout. Mais à peine pouvons nous songer à l'Expérience directe. Qu'atteint-elle en effet ? Des réalités, dira-t-on ; et toutes les réalités, celles qu'étudie la Métaphysique comme celles dont s'occupent les autres Sciences. Non ; elle n'atteint que les réalités sensibles et déterminées ; or l'objet de

La métaphysique est précisément le supra sensible. Sur ce point une erreur fondée sur la doctrine mal comprise de M. de Biran tend à se glisser dans la philosophie. Il semble que l'effort volontaire nous montre directement sous la forme d'une force qui agit, la réalité absolue du sujet pensant. Il semble qu'en observant ce phénomène sorti pour ainsi dire de ~~notre~~ être, nous saisissons notre âme comme cause de mouvement. Pure illusion. D'abord il serait bien singulier que l'explication de ce qu'il y a de plus élevé dans la vie intellectuelle se trouvât dans le plus grossier des phénomènes psychologiques. Les derniers des animaux, les zoophytes mêmes, du moins pendant la période de leur vie où ils se déplacent, partagent avec nous la faculté de faire un effort. En outre, cette substance motrice, dont on voudrait faire la substance de l'âme, l'âme ne la soupçonne ~~que~~ tant que et autant qu'elle est unie au corps. L'âme peut subsister privée de cette puissance. Il y a plus ce n'est pas même une propriété de l'âme unie au corps. L'âme ne crée pas de mouvements, car la quantité de mouvement serait changée, ce qui détruirait l'unité scientifique du monde. D'ailleurs si elle avait cette faculté productive, pourquoi ne l'exercerait-elle ~~que~~ dans certaines limites ? Pourquoi nos efforts seraient-ils bornés ? Non la force motrice réside dans la nature. Toute notre puissance consiste à changer du calorique en

mouvement. Le charbon jeté dans la machine locomotive échauffe l'eau, et en forme une vapeur qui pousse le piston et fait tourner les roues. De même des aliments introduits dans notre estomac produisent de la chaleur, qui transformée en mouvement tend notre bras ou notre jambe. La force motrice n'est donc qu'une des propriétés fondamentales des corps organisés, du sang qui monte à la tête dans la migraine, et, dans la carie des dents, de l'ébranlement de nos nerfs excités par le contact de l'air. Ce sont là des phénomènes produits dans le monde physique et extérieur, mais qui ont une face tournée vers le monde intérieur. Il en est de même de l'effort.

II. — Ainsi l'expérience ne peut nous servir. Essayons la méthode rationnelle. Elle supplée et ajoute aux données de l'expérience : serait-ce là le pont jeté sur le fossé qui nous arrête. Nous sommes portés à le croire, mais un scrupule nous retient. Nous n'avons jamais vu que le raisonnement servît de trait d'union entre deux choses hétérogènes. Il nous a conduit tantôt de la cause à l'effet, tantôt de l'effet à la cause ; mais ce ne sont là que des points différents d'un même monde, que des phénomènes de même nature. Qu'au contraire lorsqu'il s'agit de l'hétérogène à l'hétérogène, du sensible au supra-sensible, le raisonnement pourra-t-il nous servir ?

D'abord donne-t-il l'existence et la nature de l'âme ? Pour répondre à cette question, voyons comment il procède, lorsque des propriétés

apparentes d'un objet, il conclut à la nature de cet objet, cas, ce semble analogue à celui qui nous occupe. Je regarde un objet, il est jaune et brillant; je le pèse et je le trouve lourd, c'est de l'or. — Cet autre objet est léger, d'un brun terne, d'une structure fibreuse, je dis c'est du bois. En parlant ainsi je m'arrête à une explication bien superficielle des propriétés que j'ai remarquées. Un chimiste en donnera une plus profonde. Il énumérera les éléments du bois, et exposera les propriétés de chacun. C'est ainsi que dans le monde physique le raisonnement passe de l'apparence à la réalité, des propriétés pour ainsi dire d'une substance, à la nature intime de cette substance. Mais pourquoi ce passage est-il possible? Pour 2 raisons: D'abord nous sommes à priori convaincus que toutes les apparences que peut présenter un corps, reposent sur une certaine quantité de matière et sur les propriétés primitives de cette matière. C'est là le principe de substance, comme l'entendent les physiciens et Kant. Nous devons donc toujours pouvoir ramener les propriétés dérivées d'un corps aux propriétés fondamentales de ses éléments. De plus l'expérience nous a appris que si les éléments d'un corps ont telle propriété, ce corps aura lui-même telle autre. Après avoir vu un fil de soie, nous reconnaissons à son éclat et à sa souplesse un tissu de soie. Sachant que le plomb combiné avec l'oxygène forme un corps très-blanc, très-lourd, très brillant, quand nous verrons un corps présenter ces particularités, nous

dirons : C'est du plomb combiné avec de l'oxygène. Ce n'est donc qu'après avoir constaté par expérience la liaison qui existe entre les propriétés du simple et celles du composé que nous remontons par un syllogisme du composé au simple des phénomènes à la substance.

Le raisonnement appliqué aux objets sensibles repose donc sur ces deux principes toujours supposés, l'existence d'une quantité constante de matière servant de support aux phénomènes et la liaison nécessaire de certaines propriétés primitives de cette matière avec certaines apparences. Or dans la recherche de la nature de l'âme, pouvons-nous nous appuyer sur ces 2 principes? Nous connaissons les apparences ou phénomènes qui sont les diverses opérations de l'âme. Et nous cherchons à déterminer la nature, c'est-à-dire les propriétés primitives de la Substance dans laquelle ces phénomènes résident. Si nous voulons imiter la manière de raisonner du physicien et du chimiste, nous devrons d'abord supposer que ces phénomènes comme tous les autres, ne sont que des modifications de la matière, et chercher ensuite à déterminer par expérience dans quelle sorte de matière ils se produisent. D'où il résulte nécessairement que l'âme sera pour nous la matière cérébrale.

Mais on nous dira que nous faisons fausse route, et que la Substance dont il s'agit ici n'est pas celle dont parlent les chimistes et les physiciens. Le mot substance, en effet, a 2 sens: Dans les recherches physiques il désigne ~~la~~

cette masse de matière dont on cherche à déterminer les propriétés irréductibles ; phénomène plus simple que les autres, mais encore phénomène. Dans les spéculations métaphysiques il désigne, ce qui est au delà de toute détermination sensible, et, pour en connaître la nature, il ne suffit pas de résoudre des phénomènes complexes en des phénomènes plus simples ; il faut sortir du monde des phénomènes.

Mais répondrons-nous, s'il en est ainsi, si l'objet de la métaphysique est au delà de toute détermination sensible, nous pourrons bien admettre l'existence de cet objet, mais il faut renoncer même à en entrevoir la nature. Nous avons bien pu tout à l'heure déterminer par la considération des phénomènes la nature de la substance prise physiquement. L'expérience nous guidait et donnait des bases au raisonnement. Mais ici nous n'avons point observé le supra-sensible, nous n'avons point, par l'expérience, reconnu quels en sont les caractères primordiaux, pour expliquer par eux les propriétés dérivées des objets sensibles. Tout à l'heure nous restions dans le monde sensible, nous unissions par le raisonnement l'homogène à l'homogène. Mais ici il faudrait passer d'un terme, donné par l'expérience, à un monde qui ne l'est point ; d'un monde que nous pouvons observer à un monde soustrait à nos regards. Il faudrait lier par un syllogisme des termes absolument hétérogènes. Donc, de ce que la pensée est une, il est absurde de conclure que l'âme est une ; car de quel droit transportons-nous

du monde supra-sensible les déterminations du monde sensible? De quel droit établissons-nous un rapport sans analogue entre un phénomène donné par l'expérience, et une substance que nous ne connaissons point? - Savons nous, nous-mêmes, s'il y a des substances prises en ce sens? Nous dirons tout à l'heure s'il faut ainsi désespérer de la solution de cette question. Pour le moment constatons seulement, l'impuissance du raisonnement à déterminer la nature de l'âme.

III. Le raisonnement réussira-t-il davantage à déterminer la cause du monde? Dieu? Ici encore nous croyons trouver dans la connaissance du monde sensible un cas analogue. Il suffit que je voie de la cendre pour dire: Il y a eu du feu ici. De l'effet présent je remonte à la cause passée, et j'ai droit de le faire. Car, d'une part, j'ai à priori la conviction qu'un événement est toujours déterminé par un événement antérieur: Et de l'autre, en physique, je connais par expérience, en mathématique je découvre par le raisonnement, le rapport de l'antécédent au conséquent. Tout feu produit de la cendre, et un côté d'un triangle est toujours plus court que la somme des 2 autres, à cause de la nature même du triangle. Ainsi, toutes les fois qu'une cause produira nécessairement un certain effet, et qu'un effet ne pourra provenir que d'une seule cause, je pourrai avec certitude remonter de l'effet à la cause.

Pourrai-je muni de ces 2 principes, l'idée de cause et la connaissance

empirique ou rationnelle du rapport entre l'antécédent et le conséquent, remonter jusqu'à Dieu ? – Pour cela je dois évidemment partir de l'observation du monde. J'étudierai donc l'état présent, je chercherai la cause de cet état et je la trouverai dans un état précédent dont l'État présent dérive suivant les lois de la nature ; je remonterai ainsi d'époque en époque, jusqu'au temps où notre globe était liquide, jusqu'à celui où il était gazeux, jusqu'où je voudrai. Car j'irai toujours de l'homogène à l'homogène et jamais je n'atteindrai le bout de cette chaîne infinie d'États.

Essayons une autre voie. Je ne puis étudier le monde sans y remarquer une parfaite harmonie, un choix merveilleux des moyens les mieux adaptés à une fin unique, la perpétuité de ce vaste assemblage. Or, dit-on, une semblable harmonie, un semblable choix des moyens ne peuvent être l'œuvre que d'une intelligence, et cette intelligence c'est Dieu. – Pour raisonner ainsi il faut commencer par convertir une proposition qui ne peut être convertie. Je puis bien dire en effet que l'intelligence produit l'ordre, mais rien dans l'observation de la nature ne m'autorise à dire que l'ordre est toujours établi par l'intelligence. L'expérience me montre sans cesse de l'ordre là où il n'y a point trace d'intelligence. La structure d'un cristal est parfaitement régulière et pourtant personne ne s'est jamais avisé d'accorder la raison à un cristal.

Mais admettons la majeure, admettons que l'ordre indique toujours

l'action d'une intelligence. Quelle sera cette intelligence? Sans doute elle sera proportionnée à l'ordre même dont elle est la cause. Si donc les choses ordonnées par elle, sont finies, cet ordre même est imparfait, elle sera finie et imparfaite. Or le monde est limité, et tout n'y est point si parfaitement réglé, que je n'y trouve qq. désordre. Je ne pourrai donc conclure qu'à une intelligence finie, à un être supérieur à moi, mais encore analogue à moi, un démiurge. Je devrai encore demander quel est le démiurge de ce démiurge, et ainsi de suite. Cette chaîne sera sans fin, comme celle des états du monde et jamais je ne parviendrai à la dernière raison des choses.

C'est dira-t-on que vous faites un équivoque sur le mot cause. Cause comme substance a 2 sens. Au sens physique, c'est le phénomène qui en détermine un autre, au sens métaphysique, c'est la condition supra-sensible des phénomènes, la raison d'être de l'Univers pris en bloc. Or c'est ainsi qu'il faut l'entendre ici. Soit, mais alors si nous prétendons inférer l'existence de Dieu de la considération de l'Univers, à l'exemple du physicien qui conclut de l'effet à la cause nous commettons le même paralogisme que tout à l'heure. Sans doute tout effet suppose une cause, mais une cause de même ordre que lui. Du moins c'est tout ce que nous sommes en droit d'affirmer d'après les lois de notre entendement. Pourquoi donnerions-nous aux phénomènes sensibles une cause supra sensible? Cette cause existe apparemment, puisque nous en sommes naturellement

persuadés; mais quand même nous admettrions l'existence de cette cause, il faudrait renoncer à en déterminer les attributs, à décider par exemple si elle est intelligible ou non. Car puisque l'expérience ne nous fournit aucun exemple de ce genre de causalité, les caractères de l'effet ne peuvent rien nous apprendre sur la nature de la cause.

Nous avouerons donc que notre âme est une Substance, et qu'il y a une cause suprême du monde; mais si quelqu'un cherche à déterminer par le raisonnement la nature de cette substance et de cette cause, ses efforts sont vain et son espoir n'est fondé que sur un double équivoque.

IV. Faut-il désespérer, où une dernière voie reste-t-elle ouverte? Deux raisons nous font l'espérer. Remarquons d'abord que nous sommes involontairement portés à spéculer sur la substance de l'âme, au sens du mot métaphysique du mot substance, tandis que jamais les physiciens ne se posent de telles questions au sujet de la matière. D'une part quoique le raisonnement ne nous fasse connaître aucun attribut du principe supérieur de toutes choses, invinciblement nous nous le représentons comme intelligent. Serais-ce que cette substance inconnue et cette cause suprême ne sont autre chose que la pensée elle-même, le moi dans sa puissance absolue de connaître et de vouloir? Peut-être alors la difficulté qui nous arrêtait ~~tout~~ à l'heure, venait-elle simplement de ce que nous nous représentions comme objet le sujet lui-même. Si notre

conjecture était fondée, une méthode différente des 2 premières se présenterait à nous. Ne pourrions-nous pas en effet trouver en nous-mêmes au fond de notre Conscience, cette substance de notre âme et ce principe suprême du monde? Le procédé serait analogue à l'expérience sans être précisément l'expérience, ce serait la Réflexion. — Peut-être aussi avons-nous confondu avec le raisonnement qui va de déterminations en déterminations sans sortir du monde sensible, d'un objet à une cause, le mouvement de la pensée qui se replie sur elle-même en faisant abstraction de tout objet et de toute détermination sensible. — Peut-être enfin faut-il distinguer 2 consciences, une conscience empirique, par laquelle nous nous saisissons avec des pensées et des désirs déterminés, et une conscience pure de nous-mêmes, en tant que pensée et volonté, abstraction faite de toute détermination. A la vérité il ne nous est pas facile de prendre pour ainsi dire conscience de cette conscience, et en nous fiant à elle, nous courons peut-être risque de nous perdre dans le vide. Mais elle est notre dernière ressource, il faut en essayer.

Et d'abord elle semble nous donner ce que nous cherchons: L'abstraction qu'il nous faut faire, rien ne s'y oppose, et tout au contraire la justifie. Avant de fixer mon attention sur un objet déterminé, j'étais pensée; avant de vouloir telle ou telle chose, j'étais désir ou plutôt liberté. Depuis donc il m'est facile de saisir en moi une pensée et une volonté substantielles, dont les déterminations de mon intelligence ou de mon activité ne sont que,

des phénomènes. En fait j'ai conscience d'un tel état de mon être ; en droit, il est évident que cet état doit exister, car toute diversité doit reposer sur l'unité, et c'est sur l'unité de la pensée et de la volonté pures que doit reposer la diversité des pensées et des volontés empiriques.

Telles sont les raisons que l'on peut donner à l'appui de notre hypothèse. Mais sur la question de fait, comme sur la question de droit, on peut faire de graves objections.

En fait, n'est-ce pas une illusion que cette conscience pure. La conscience n'est-elle pas toujours déterminée ? En droit une pensée et une volonté ainsi libre de toute détermination ne s'évanouiraient-elles point ? Que resteroit-il si l'on retranchait ainsi la matière de nos actes intellectuels pour n'en laisser subsister que la forme ? Une abstraction, ce semble, un cadre vide, un je ne sais quoi insaisissable, un néant.

Cependant la pensée et la volonté sont, on n'en peut douter une réalité, avant les pensées et les volontés particulières. Sans doute dans notre état actuel, nous n'avons conscience d'aucune pensée qui ne soit empiriquement déterminée. Mais la pensée serait-elle encore pensée et se distinguerait-elle d'une simple reproduction matérielle des objets, si elle ne se saisissait elle-même, en deçà de ses déterminations, comme l'intelligible primitif dont le contact peut seul rendre les objets intelligibles. Et si la liberté d'indifférence conserve toujours des partisans, en dépit de toutes les raisons du déterminisme,

n'est-ce point parce que la Liberté absolue est en effet le fond et la substance de toutes nos volontés, quelque déterminées qu'elles soient par leur motif? — D'ailleurs s'il en était autrement, comment expliquer que tout mode de pensée ne m'est pas indifférent, que je cherche à mettre dans ma pensée le plus d'unité possible? Si mes facultés avant toute détermination, n'étaient que cadres vides et tables rases, je m'efforcerai de charger ces tables et de remplir ces cadres. Or je cherche au contraire à me concentrer, à ramener la diversité de mes pensées à l'unité de la pensée pure. Pour la volonté le fait est encore plus manifeste, c'est en elle que consiste la moralité. Une loi me prescrit de réprimer mes désirs, de les ramener à l'unité.

Par là je découvre en moi sans pouvoir en douter, l'existence d'une pensée et d'une volonté pures. Je ne les saisis ni par l'expérience ni par le raisonnement, mais par un procédé intermédiaire ou plutôt supérieur, l'intuition intellectuelle.

XVIème Leçon. — De la Certitude.

Jusqu'ici nous avons décrit les procédés propres aux différentes méthodes. Il faut nous demander maintenant quelle est la valeur des résultats obtenus par l'emploi de ces procédés. Cette question est celle de la certitude de nos connaissances. Elle peut se prendre en 2 sens. En effet je puis d'abord me demander

si la solution d'une question donnée est certaine, comme 2 et 2 font 4; c'd. si je suis arrivé à connaître l'objet de mon étude avec toute la clarté dont la connaissance humaine est susceptible. En un mot, si mon point de départ et ma conclusion sont évidents. Mais cette 1ère condition résolue, il reste un autre point à éclaircir. En effet, supposez que je voie un objet avec toute la clarté possible : comment savoir si cet objet est tel en réalité que je le vois? En d'autres termes, la vérité telle qu'elle m'apparaît, est-elle conforme à la réalité? La vérité humaine est-elle ou non identique à la vérité absolue? La certitude subjective est-elle en même temps objective? — Ces 2 questions n'appartiennent, il est vrai, ni l'une ni l'autre à la logique proprement dite. Tout au plus pourrait-on y attacher la 1ère. Cependant après avoir décrit les procédés que suit l'esprit humain dans la recherche de la vérité il est naturel de nous demander non-seulement à quels signes il peut être assuré d'avoir trouvé la vérité qu'il cherchait, mais encore quelle est la valeur relative ou absolue de cette vérité. Nous sommes donc autorisés à traiter la question psychologique de la certitude subjective et la question métaphysique de la certitude objective.

Certitude subjective. — La certitude en général, c'est l'opposé du doute; c'est le repos de l'Esprit qui contemple la vérité : Quies mentis in contemplatione veri. Nous sommes en état de doute tant que nous apercevons des raisons d'affirmer, et de nier. Si le <u>pour</u> balance exactement le

contre le doute est absolu; sinon le doute penche d'un côté et s'appelle alors l'opinion. Mais lorsque toute raison de nier une chose, au moins dans les limites de la connaissance humaine a disparu nous sommes subjectivement certains et notre esprit reposer avec confiance dans une affirmation au moins relative à lui.

On a distingué plusieurs espèces de certitudes: la certitude physique, morale et mathématique; mais cette division est peu rigoureuse, inutile et superficielle. Car la certitude est la même quelqu'en soit l'objet. Il vaut mieux dire que nous pouvons êtres certains de 2 façons selon que notre connaissance est médiate ou immédiate. C'est immédiatement que nous connaissons les faits qui tombent sous nos sens et les définitions mathématiques. Car alors il n'y a aucun intermédiaire entre les 2 termes de la proposition par laquelle nous affirmons un fait ou une vérité. Ils se touchent, pour ainsi dire. Mais d'autres fois la connaissance est médiate et fondée sur un raisonnement; car entre les 2 termes de la proposition nous devons placer un intermédiaire qui nous permette d'en saisir le rapport. Comme il y a 2 manières de connaître, de même il y a 2 manières d'être certain. S'il s'agit d'une connaissance immédiate nous n'avons qu'un moyen de controle. Puisque la connaissance consiste à voir il faut se demander si l'on voit ou non. Le sentiment de l'évidence est dans ce cas l'unique fondement de la certitude. Mais s'il s'agit d'une connaissance médiate comment peut-on savoir qu'on a bien raisonné? c'a.d. qu'on a passé légitimement d'une vérité à une autre? Il faut dans ce cas se demander si l'on a vu

clairement le rapport des 2 termes de chaque proposition intermédiaire, si à chaque pas on a conscience de l'enchaînement logique des idées. Car l'évidence générale résulte ici de la somme des évidences particulières et la certitude médiate, de la somme des certitudes immédiates. Tout donc se réduit à voir et à se souvenir qu'on a vu, c. d. à voir encore, quoique moins clairement et dans le passé, ce qui n'offre aucune difficulté quand toutefois la distance est courte.

Mais s'il est si facile d'arriver à la certitude, comment alors l'erreur est-elle possible? Puisqu'on est toujours sur de voir quand on voit, comment se fait-il qu'on croie voir ce qu'en effet on ne voit pas? Car, en fait, il y a des cas où l'on affirme à tort qu'on a vu, où, par ex., on prend un objet pour un autre. Et si l'on se trompe dans un cas de connaissance immédiate, quoique là le rapport soit simple, à plus forte raison, l'on se trompe dans le cas de connaissance médiate, où le rapport est multiple. Que devient donc le sentiment immédiat de la vérité? De 2 choses l'une: ou le sentiment de l'évidence est une garantie légitime et suffisante de certitude, et alors l'erreur est impossible, ou l'erreur existe; et alors l'évidence n'étant plus une garantie, le scepticisme a gain de cause.

Pour résoudre cette question, il faut considérer de plus près le cas où nous avons le droit de nous dire certains. En effet, si c'est un axiome qu'on ne peut pas voir ce qui n'est pas ou que ce qu'on voit existe, il reste à

savoir quand on a le droit de l'appliquer c. à d. quand on peut être assuré qu'on voit ce qu'on croit voir. Il y a, peut-être, là une distinction à faire. Si je dis que je pense et que je veux librement, je ne puis pas me tromper : de même si je dis que je souffre. En pareil cas de l'aveu de tout le monde, la certitude est absolue. Mais il faut remarquer ici l'absolue simplicité de l'objet de la connaissance. Quand je dis que je pense l'objet est du domaine de l'intelligence pure, et se réduit à un acte identique avec la conscience même que j'en ai. Quand je dis que je souffre, je constate un acte purement sensible, il est vrai, mais un fait simple saisi par un regard simple et instantané de l'Esprit. Mais ces objets parfaitement simples étant en petit nombre, les connaissances absolument certaines qui s'y rapportent sont aussi très peu nombreuses.

Les objets sur lesquels on se trompe sont d'une nature toute différente. Si je dis voilà 20 arbres, 20 chênes, j'émets un jugement beaucoup moins simple que les précédents. Car si d'une part l'idée de 20 est purement intellectuelle si elle est l'objet d'un regard simple de l'Esprit, d'une intuition parfaitement indivisible, s'il en est de même de l'idée ou essence du chêne prise en elle-même, d'autre part nous ne découvrons pas par une intuition directe que ces arbres soient 20 et que ce soient des chênes. Dieu sans doute le voit d'un seul regard, car il a en lui la racine de toutes choses ; mais pour nous,

nous procédons tout autrement, car pour arriver à cette connaissance nous n'avons qu'un moyen, c'est d'interroger nos sens. En effet, pour savoir que j'ai devant moi 20 arbres il me faut parcourir au moins du regard l'espace qu'ils occupent en m'arrêtant un instant à chaque arbre; et de même, pour savoir que ces arbres sont des chênes, il me faut remarquer la configuration de l'écorce, la couleur et le dessin des feuilles. Ici donc la connaissance n'est pas simple comme une connaissance purement intellectuelle ou purement sensible; mais elle est mixte car il faut en quelque sorte faire sortir de la sensation la notion du chêne et du nombre 20. Or ce caractère mixte est celui de la plus grande partie de nos connaissances. Elles doivent leur matière mixte à la perception, leur forme à la pensée. Percevoir est la condition, penser est l'action. Il faut d'abord que je parcoure l'objet au moyen de mes sens; puis l'idée, la notion jaillit comme l'éclair.

C'est le caractère mixte de ces connaissances qui rend l'erreur possible: et c'est ce que nous concevons plus clairement si nous nous demandons comment il faut opérer sur le sensible pour en faire sortir l'intelligible. Puisque le sensible est divers au lieu que l'intelligible est un, il faut passer de la diversité à l'unité, des parties au tout; et ce passage ne peut se faire que par le mouvement. S'il s'agit de connaître le nombre de certains objets, on y parviendra par une simple addition de points homogènes dans

l'Espace. S'il s'agit d'en connaître la nature, il faudra faire une addition non de parties homogènes, mais de propriétés hétérogènes. Mais dans les 2 cas il y aura toujours addition, synthèse opérée par l'Esprit. La fonction de l'intelligence est de ramener à l'unité, la diversité fournie par les sens. Or en marchant du sensible à l'intelligible, de la diversité à l'unité, l'Esprit peut chanceler. Et c'est avec raison que beaucoup de langues assimilent l'erreur à une chute.

Mais comme il y a 2 raisons qui peuvent faire qu'un homme chancelle en marchant, l'instabilité du sol et l'ivresse, de même l'erreur peut venir soit de la confusion des éléments sensibles qui se dérobent en qq. sorte à la synthèse, soit de la faiblesse de l'Esprit qui l'accomplit. Par ex., si les 20 arbres sont rangés sur une même ligne, l'erreur, s'il y en a, viendra de ce que, faute de vigueur dans les muscles de l'œil ou dans les fibres du cerveau, le regard tantôt sautera par dessus l'un d'eux, tantôt reviendra une seconde fois sur le même. De même si on n'a pas la patience de considérer une à une les propriétés qui distinguent le chêne des autres arbres, on pourra se tromper encore et prendre, par ex., un orme pour un chêne. C'est qu'il faut ne rien sauter, ne rien confondre, ne jamais précipiter sa course, remarquer où l'on s'arrête, si l'on a besoin de repos, et reprendre au même endroit. Mais si les 20 arbres sont confusément plantés, l'œil malgré tous nos efforts, peut se tromper en les comptant, revenant sur ceux qu'il a comptés déjà et cela

sans qu'il y ait de notre faute. Il en sera de même de la synthèse si la nuit ou l'éloignement empêchent de les distinguer.

Voilà donc comment l'erreur peut se glisser dans nos connaissances; elle consiste dans une synthèse vicieuse, et réside essentiellement dans notre faculté de mouvement. – Que dirons-nous maintenant des connaissances médiates? Nous avons déjà vu qu'entre les 2 ordres de connaissance, la différence n'était pas essentielle. Ce qui est vrai de l'un de ces ordres est donc probablement vrai de l'autre. Mais examinons la chose de plus près et à l'aide d'exemples. Supposons qu'il s'agisse d'additionner les nombres 7, 9 et 6. Je puis ajouter au nombre 7 les unités du nombre 9 une à une; j'arriverai ainsi au nombre 16 auquel j'ajouterai une à une les unités du dernier groupe, ce qui fera 22. De même si je veux prouver que l'homme est perfectible, je montrerai qu'il est raisonnable; c. à d. capable de trouver toujours de nouvelles règles générales et de les observer. Jusqu'ici l'opération est toujours de même que dans les cas des 20 chênes; en effet, il s'agit encore de poursuivre une synthèse en allant d'unité en unité, de propriété en propriété. Seulement dans ces cas de connaissances médiates la marche est plus longue que dans les cas de connaissances immédiates. Si donc on procédait de même on risquerait de perdre le souvenir de la liaison des éléments sensibles par lesquels on a commencé la synthèse. Pour obvier à cet inconvénient on n'additionne pas unité par unité: 9 et 7, mais on se souvient que 9+7 font 16 et

on l'affirme sans s'en assurer de nouveau. De même s'il s'agit de propriétés, quand on connaît d'avance un certain nombre de liaisons, on supprime les intermédiaires et l'on considère les propriétés dont on connaît la liaison comme unies par un rapport immédiat. Le raisonnement opère alors non sur des choses, mais sur des signes. On a découvert autrefois les rapports des choses et on les a représentées par des rapports de signes. C'est sur ceux-ci que s'opère la synthèse. Mais nous retrouvons donc ici les 2 causes d'erreur que nous avons signalées tout à l'heure. La 1ère tient toujours à la faiblesse de l'Esprit qui opère la synthèse, la seconde vient du terrain sur lequel il marche; et le terrain ici, c'est la mémoire laquelle lui fournit les associations de signes qu'il a formées autrefois.

Le calcul est l'exemple le plus achevé d'un raisonnement fondé sur des associations de signes. Or comme la valeur des signes numériques est parfaitement déterminée nous pouvons opérer avec confiance sur les signes, sans aucun retour sur les choses signifiées. Mais la mémoire peut nous tromper en nous offrant de fausses associations de signes. Comme si par ex. je croyais me souvenir que 7 et 9 font 15. Dans les sciences morales les signes ont un sens moins bien déterminé, et cela serait une cause d'erreurs très fréquente si l'on n'y prenait garde. Mais, en général, lorsqu'on raisonne sur ces matières, on a soin, en prononçant le mot de jeter un coup d'œil rapide sur l'objet même que le mot exprime. Mais l'erreur peut naître ici d'une vue inexacte de cet objet. Ainsi, de part

les chances d'erreur sont à peu près égales.

En résumé, qu'il s'agisse de connaissance médiate ou immédiate, tout se ramène à une synthèse; car c'est cette synthèse qui dégage l'intelligible du sensible. Pour bien faire cette synthèse il faut 1° préparer le terrain 2° régulariser sa marche, c. à d. écarter d'une part les passions qui nous étourdiraient et développer d'autre part en nous le plus haut degré d'attention possible. En dernière analyse, le sentiment de la certitude n'est autre chose que le sentiment d'une attention soutenue. Le plus ou moins de certitude dont les hommes sont capables dépend de leur plus ou moins de vigueur intellectuelle qui dépend à son tour de leur constitution physique.

XVIIème Leçon. — Du Scepticisme.

Pour résoudre la question du Scepticisme, nous l'avons divisée en 2 parties, distinguant le scepticisme subjectif du scepticisme objectif; et nous avons traité la première qui était la question de la Certitude. Nous nous demandons maintenant si un objet était supposé connu aussi parfaitement qu'il peut l'être par l'esprit humain, il n'y a là qu'une simple modification de notre esprit. Cette perception que nous supposons aussi claire et aussi distincte qu'on peut la concevoir, répond-elle à autre

chose ou ne nous donne-t-elle qu'elle même. Au delà de la vérité y a-t-il la réalité ? Et la vérité n'est-elle que la réalité en tant qu'elle est connue par notre esprit ?

Le sens commun répond oui sans hésiter : Il y a qq chose d'extérieur en nous, et la connaissance n'est que l'application des facultés de l'esprit à qq chose qui subsiste indépendamment et que nous appelons la Réalité. A cela le scepticisme répond : nous n'en savons rien et nous n'en pouvons rien savoir. Si des objets existent ou non hors de nous, nous l'ignorons ; mais tout se passe en nous comme s'ils n'existaient pas. On le voit, en pareille matière, le doute du Sceptique équivaut à peu près à une négation. Mais, dit le sens commun, nous avons une inclination invincible à croire à la réalité des objets ; c'est une croyance primitive de notre nature, et comme une voix intérieure que nous ne pouvons étouffer. — Soit, c'est là un fait de conscience et rien de plus. Nous savons que notre Esprit est fait de manière à concevoir derrière la vérité, qu'il atteint, la réalité, qu'il n'atteint pas ; mais si cette vérité existe, c'est ce que nous ignorons profondément. Mais dit le Sens Commun, vous ne pouvez vous-même vous soustraire à cette croyance, et, dans la pratique de la vie, vous vous y conformez comme tout le monde. C'est vrai, répond le Scepticisme, mais cela prouve uniquement que je ne songe pas à me soustraire aux lois constitutives de ma nature : Je crois par habitude et par

inclination à la réalité de l'objet extérieur, et je reconnais que j'ai un fort penchant à le faire ; mais dans la spéculation je tâche de savoir au juste ce qu'il en est, et je vois que, si je suis porté à croire à l'existence d'une réalité en dehors de moi, je ne puis en aucune façon m'assurer de cette existence. — Ainsi cette discussion n'aboutit à rien, continuons à chercher et prenons un autre chemin.

Y a-t-il des objets répondants à nos perceptions ? Cette objectivité à laquelle nous croyons, nous tâchons ordinairement de nous la représenter, d'en éclaircir et d'en préciser l'idée au moyen d'une comparaison tirée de la vision. En quoi, disons-nous, la vision normale se distingue-t-elle de l'hallucination ? En ce que, dans la vision normale, il y a en dehors de nous un autre corps qui correspond à l'image peinte sur notre rétine. Dans l'hallucination, au contraire, il n'y a point de corps dans l'espace en dehors du nôtre, et qui distinct de notre oeil fasse impression sur lui. Il en est de même, dit-on de la Connaissance. Pour que la perception ne soit pas une illusion, il faut qu'il y ait qq chose au dehors d'elle existant par soi et dont elle soit l'image. La pensée existe, ne fût-ce qu'à titre de phénomène de Conscience. Puis en dehors et en face de cette pensée existe la réalité qui s'y reflète. Ainsi le monde extérieur comme substance est complètement en dehors de moi : S'il s'agit de l'âme, de la loi Morale, sans doute, on ne peut

dire que ces choses là soient substantiellement distinctes de la pensée. Mais elles sont toujours en quelque façon extérieures à l'acte de la pensée, qui n'atteint directement qu'elle-même. Les facultés mêmes que nous attribuons à la Substance de notre âme lui sont aussi inconnues en elles-mêmes que si elles résidaient dans une substance étrangère. D'un côté la pensée, de l'autre l'objet.

Il est facile de voir que cette façon d'interpréter les croyances du Sens Commun donne gain de cause aux Sceptiques. En effet, voici quelles sont les conséquences de cette supposition. Nous avons ~~l'objet~~ d'une part, la pensée, avec ses déterminations propres et internes, qui représente l'objet et qui ne l'est pas ; d'autre part l'objet, dont la pensée est l'image, mais que la Conscience n'atteint ni n'enveloppe. Il en résulte ceci : D'abord, l'objet, que ce soit le monde ou mon âme, est extérieur à la pensée. Ensuite la perception n'est que l'image de cet objet substantiellement distincte de moi ; et l'objet même qui est moi, en tant que substance, échappe entièrement à la Conscience. Or c'est précisément ce que demandent les Sceptiques ; on leur dit ensuite qu'ils doivent croire à l'existence de cet objet. Mais répondent-ils avec raison, de quel droit l'affirmez-vous ?

Il y a selon vous 2 termes en présence, le sujet et l'objet. Le 1er est ma pensée le second une réalité extérieure à ma pensée. Comment

Donc voulez-vous que ma pensée sorte d'elle-même, pour penser hors d'elle qq chose qui lui est étranger? Cela est absurde et contradictoire. Vous m'alléguez des penchants des inclinations; prouvez-moi que ces penchants sont légitimes, que ce n'est pas là un simple jeu de mon imagination; ou plutôt n'essayez pas même de le faire; car lorsqu'on a lâché une fois l'objet extérieur, il est impossible de le rattraper. Donc cette théorie dogmatique est éminemment favorable au scepticisme, ou plutôt elle est le scepticisme même. Poursuivons-en l'examen dans les différents ordres de Science, que nous avons examinées jusqu'à présent, Sciences physiques, mathématiques, psychologiques morales et métaphysiques.

Nous n'atteignons pas directement le monde extérieur, nous dit-on, et cette assertion semble justifiée par l'hétérogénéité qui existe entre la matière et la pensée. Mais alors comment déterminons-nous quelque chose touchant les propriétés de cette matière, et sur quel fondement repose son existence, à nos yeux? Les propriétés du monde extérieur nous sont présentées par nos sensations; mais qui nous prouve que nos sensations ressemblent aux propriétés de l'objet. Nous n'avons pas le droit de dire que l'herbe est verte, mais que nous éprouvons une sensation de couleur particulière, que nous appelons celle du vert. Avons-nous même le droit d'affirmer qq chose en dehors de nous. On

soutiendra qu'il faut à nos sensations et à nos Perceptions une cause, mais combien cette ressource est insuffisante! D'abord cette cause n'est pas nécessairement la matière et l'on peut soutenir comme Leibnitz que la perception des objets matériels a pour cause une propriété interne de l'âme ou bien comme Malebranche et Berkeley qu'elle est l'effet de l'action de Dieu sur notre âme. Ainsi cet appel du principe de causalité ne résout pas la question. Il y a plus, les dogmatiques n'ont pas le droit d'y recourir! En effet si nous croyons qu'il n'y a point de fait sans cause, il nous est impossible de voir dans cette croyance, autre chose qu'une nécessité purement subjective qui s'impose à notre esprit. Mais sur quoi repose cette nécessité? C'est, dit-on, un principe qu'on trouve gravé au fond de nous-mêmes. Mais ce fond de nous-mêmes nous est inconnu. Et la seule chose que nous puissions affirmer, c'est que ce principe apparaît actuellement à notre Conscience; rien ne nous garantit qu'il y a en nous un fondement inébranlable. Il peut n'être qu'une illusion. Enfin il y a surtout un point sur lequel les Dogmatiques doivent se trouver dans l'embarras. C'est ce que nous avons appelé la question d'induction. La connaissance de la nature, avons-nous dit, repose sur qqs. principes supérieurs à l'Expérience: il continuera à subsister qq chose; les phénomènes continueront à s'enchaîner mécaniquement; cet enchaînement maintiendra

l'ordre et l'harmonie dans l'Univers. On pourrait d'abord opposer aux dogmatiques la même difficulté que nous avons soulevée à propos du principe de causalité et leur montrer qu'ils ne sauraient établir l'autorité de ces principes, puisqu'ils ne savent pas quelle en est la racine dans le sujet pensant et qu'ils ne les saisissent qu'à titre de faits de la Conscience. Mais en abandonnant cette objection, qui pourrait passer pour une vaine chicane, on peut leur demander de quel droit ils prétendent appliquer ces principes à la connaissance du monde extérieur. En effet le monde extérieur est en dehors de la pensée: ces principes sont dans la pensée; comment donc pouvons-nous affirmer que le monde matériel s'y conforme nécessairement? Il y a là un passage infranchissable pour les dogmatiques.

Pour ce qui en est des vérités mathématiques, accordons qu'elles existent dans l'Esprit, fondées sur les définitions et sur les axiomes qui découlent du principe de contradiction. Laissons de côté l'objection que nous adressions tout à l'heure aux dogmatiques au sujet du principe de causalité et que nous pourrions renouveler à propos du principe de contradiction. Des principes math. admis, il résulte certaines conséquences, certaines vérités auxquelles l'esprit ne peut refuser son assentiment. Mais ces vérités n'ont-elles qu'une valeur purement subjective? Où existe-t-il hors de la pensée une réalité qui leur corresponde? Quelques fois on

s'est figuré tout un monde d'entités math. ; ou bien on a cherché cette réalité dans les objets matériels. Et en effet ce qui est vrai pour l'esprit du géomètre, se trouve réalisé dans les objets extérieurs. Dans le premier cas, il est clair qu'il est impossible au dogmatisme d'établir l'existence de ces entités prétendues. Dans le 2ème cas, de quel droit voudrait-on imposer aux choses extérieures, qu'on ne connaît pas en elles-mêmes, les lois et les formes de l'entendement. Il est vrai que pour nous 2 et 2 font 4, mais qui nous garantit que 2 choses en soi et 2 choses en soi ne font pas 5 choses en soi. Au premier abord cette supposition peut nous paraître absurde, parce que nous ne voyons les choses qu'avec notre esprit et que notre esprit ne saurait s'affranchir des lois qui le régissent; mais si on veut y réfléchir on ne voit pas raisonnablement pourquoi le monde étranger à notre intelligence se conforme aux lois math. qui y sont contenues. Arrivés à la psychologie, les dogmatiques des écoles françaises et écossaises seraient obligés, s'ils voulaient être conséquents, de faire aux sceptiques une concession énorme. En effet, dans la doctrine écossaise la conscience est une faculté spéciale sous laquelle tombent les phénomènes qui se passent en moi. D'autre part les phénomènes de passion, de volonté, de pensée, qui s'accomplissent en nous sont distincts de la Conscience. Il est vrai qu'ici la distinction n'est plus substantielle et mériterait plutôt d'être appelée <u>modale</u>, puisqu'elle a lieu entre 2 modes

de la même substance; mais il n'en est pas moins vrai qu'avoir conscience c'est un fait, et que penser, vouloir, désirer, en est un autre. Et alors un sceptique pourrait dire : Avoir conscience et penser sont 2 choses distinctes, vous ne saisissez donc pas immédiatement votre pensée, et par suite vous n'êtes pas certain que vous pensez. Il y a plus, pour savoir même que vous avez conscience de penser, il faut que vous ayez conscience de votre conscience, puis conscience d'avoir conscience de votre conscience et ainsi de suite à l'infini. Vous ne savez donc même pas directement si vous avez conscience de penser. Mais laissons cela, et accordons que les faits de conscience ne diffèrent que formellement de l'acte d'avoir conscience, c. à d. que la conscience n'est qu'une forme particulière de ces faits. Cela est évident pour la pensée et nous l'accordons pour le reste des phénomènes internes. Alors quelle est la réalité qui est ici en dehors de la pensée ? J'ai conscience, répondent les dogmatiques, de ma pensée actuelle, de ma passion actuelle, de ma volonté actuelle. Mais quant aux facultés de penser, sentir, vouloir, elles m'échappent. Je sais ce que je pense, et je crois que j'ai la faculté de penser. Mais je ne le vois pas immédiatement. Mais le sceptique s'empare aussitôt de cet aveu pour mettre en doute l'existence de cette faculté, et c'est ainsi qu'en mettant les facultés de l'âme hors de prise de la conscience, le dogmatique se livre lui-même aux coups du scepticisme.

Passons maintenant à la morale; d'abord il est clair, que si nous n'avons conscience que de phénomènes, nous ignorons complètement sur quel fondement repose la loi morale et l'Obligation. Car ce fondement sera en dehors de notre connaissance actuelle de cette loi, et l'obligation s'imposera à notre âme, sans que nous puissions dire quelle en est la valeur, ni d'où elle vient. Nous serons donc réduits à affirmer comme un fait de conscience, que la loi morale nous apparaît revêtue d'une caractère de nécessité, et par cela même, cette nécessité perdra toute valeur objective et absolue. Car si j'aperçois aujourd'hui la loi morale, comme obligation, qui me dit que je l'apercevrai demain. La loi a donc beau apparaître comme nécessaire, le fait de l'apparition de la loi dans la conscience ne peut être que contingent. Enfin dans le système dogmatique que nous combattons la psychologie rationnelle et la métaphysique sont abandonnées au scepticisme, ou plutôt anéanties. En effet si on accorde ~~gén~~ en général la réalité doit être recherchée en dehors de la pensée, nous avons démontré, que, ne sortant pas de notre pensée actuelle, nous ne pouvions connaître les propriétés d'une substance extérieure à nous. Et comme nous n'atteignons directement aucune substance, pas même la nôtre, ces mots de substance, de cause, ne peuvent être pour nous que de vaines hypothèses qui nous servent à grouper les faits, à mettre de l'unité, de la liaison dans les phénomènes.

Mais ils ne répondent peut-être à rien dans la réalité.

Donc mettre la réalité endehors de la pensée, c'est se condamner à ne pas pouvoir la ressaisir, c'est ouvrir toute les portes au scepticisme. Il faut donc essayer une autre voie. Le sens commun demande que nos perceptions reposent sur quelque chose qui ne soit pas purement subjectif. Mais le sens commun demande-t-il que ce fondement soit essentiellement distinct de l'esprit? On répond que oui et l'on est trompé par l'exemple de la visions que nous citions tout à l'heure. Dans la vision il y a deux corps en dehors l'un de l'autre, on en conclut par analogie que dans toute conscience il doit y avoir l'esprit et qq chose d'extérieur à l'esprit. Mais de cet exemple même, on peut tirer une conclusion différente. En effet l'œil et l'objet sont bien distincts dans l'espace, mais ils ne forment pas 2 existences. Entre eux il n'y a pas de vide, car s'il y en avait la Perception disparaîtrait. Il n'y a qu'un seul tout matériel qui les comprend tous les deux. De même dans la Connaissance ne peut-on pas concevoir que la pensée et l'objet sont distincts, non pas comme 2 existences séparées, mais comme les 2 pièces d'un seul et même tout spirituel? En laissant de côté notre comparaison, la conscience ne donne-t-elle pas l'identité substantielle de la pensée de son objet? S'il y avait un abîme entre l'objet et la pensée, que l'un ne fut jamais directement saisi

et que l'autre n'eut rien où se prendre, l'un et l'autre ne seraient-ils pas anéantis? L'objet n'est objet que parce qu'il est en rapport avec un sujet pensant. Il faut donc abandonner cette proposition qui donne gain de cause aux sceptiques: la conscience ne saisit que les modifications subjectives du Moi. Il faut admettre que dans la connaissance le moi et l'objet entrent au même titre, comme les 2 termes d'un rapport. Si l'on accorde cela les sceptiques sont vaincus. La pensée enveloppe en elle-même son objet et la chose n'est réelle qu'en tant et autant que nous la pensons.

Appliquons cette théorie aux différentes sciences dont nous avons parlé et voyons quel résultat elle nous donne. Quelle connaissance avons-nous de Dieu et de notre âme? Dieu autant que nous pouvons le concevoir n'est autre chose que la Pensée et la Volonté à l'état pur, c'à d. la pensée sans ses déterminations particulières et sensible, la volonté sans effort dans sa propre perfection, la ~~satisfaction~~ qu'elle poursuit. Or si cette pensée, cette volonté pures sont substantiellement distinctes de nous, il nous est impossible de les connaître. Ce serait perdre notre temps que de chercher à le faire et Dieu nous est à jamais inaccessible. Mais ne trouvons-nous pas en nous la pensée et la volonté pures lorsque nous rentrons profondément en nous-mêmes? Si la pensée n'a qu'à s'approfondir pour se saisir à l'état pur, si la volonté n'a qu'à écarter ses misères et ses imperfections, si

Dieu c'est le moi élevé à l'infini, l'existence de Dieu est désormais à l'abri des attaques du scepticisme. Or il y a en nous en dehors de la conscience empirique des phénomènes, la conscience d'une pensée absolue, qui supporte toutes ces pensées déterminées et qui n'est pas déterminée, il y a au delà de toutes les défaillances de notre volonté la conscience d'une volonté infinie qui n'est pas limitée par les conditions de notre existence en ce monde. Sans doute, cette pensée, cette volonté nous ne les avons jamais saisies isolément, mais la conscience en est nécessairement enveloppée dans toute pensée, dans toute volonté particulière. Ces pensées, ces volontés déterminées ne méritent pas le nom que nous lui donnons si elles ne reposent point sur un fond infini et absolu. La pensée comprend donc 2 choses: des déterminations et le rapport de ces déterminations particulières au fond de l'existence qui n'est autre chose que la pensée absolue. Exister c'est être rattaché à ce dernier fond des choses, et ce fond supra-sensible nous est donné immédiatement, directement, comme le fond même de la Conscience. Notre âme, c'est notre pensée, c'est notre volonté, en tant qu'elles sont déterminées à certains désirs, à certaines pensées particulières. Ainsi voilà Dieu et l'âme soustraits aux attaques du Scepticisme.

Le Scepticisme ne peut rien non plus contre la loi morale. D'une part nous savons d'où elle vient, nous connaissons directement le

fondement, car ce fondement c'est notre existence supra-sensible, dont notre vie en ce monde doit-être le symbole. D'autre part l'obligation morale enveloppe la Conscience du supra-sensible et en prouve à son tour la réalité. Il n'y aurait pas d'obligation sans qq chose de supérieur à nous d'après quoi nous réglons notre conduite; sans qq chose de supra-sensible à quoi nous nous rattachons nécessairement. C'est précisément ce que nous avons vu à propos de la déduction morale. Pour ce qui est de la psychologie, nous resaisissons ces facultés de l'âme que les dogmatiques étaient forcés d'abandonner. Qu'est-ce en effet que nos facultés ? C'est la pensée et la volonté, non plus en tant qu'absolues, mais en tant que déterminées à certaines opérations par les conditions de notre existence sensible. Or si nous atteignons directement cette pensée et cette volonté nous connaissons immédiatement et dans leur source toutes nos facultés primitives et dérivées. Il ne peut donc rester aucun doute sur leur existence permanente.

Si enfin nous venons au monde matériel et que nous examinons la connaissance que nous en donnent les Sciences math. et les Sciences naturelles, nous verrons que cette connaissance doit être considérée comme objective, précisément parce qu'il n'y a pas au dehors de notre pensée une entité qu'on appelle le monde matériel. Commençons

par l'objectivité des lois mathématiques. Elles reposent sur le principe de contradiction, or ce principe n'est pas autre chose que l'unité de la pensée, l'accord de la pensée avec elle-même, dont nous avons conscience. Et nous sommes certains que cet accord ne doit jamais cesser parce que nous saisissons la pensée comme le fond substantiel de notre être. Ainsi les axiomes reposent sur un fondement inébranlable. D'autre part les définitions ont pour base l'intuition de l'espace, or cette intuition de l'espace est une propriété de l'esprit. L'espace est une forme de notre Sensibilité, et les choses extérieures n'étant pour nous que nos sensations, ne peuvent être autre chose que les déterminations de l'espace. Donc à priori ce que le géomètre a démontré de la forme de l'espace, s'applique aux déterminations de l'espace. C. à d. au monde matériel. Ce qui est vrai de la forme est vrai de la matière soumise à cette forme. Voilà pourquoi le monde extérieur se conforme nécessairement aux lois mathématiques.

Passons aux Sciences naturelles. Quelle est la valeur des principes que nous avons donnés à l'Induction ? Sur quoi reposent-ils ? A titre de lois de l'Esprit ils sont absolument certains et objectivement valables. Il continuera à exister qq chose, c. à d. que la série de nos pensées ne peut pas être interrompue. L'ordre se maintiendra dans la nature, car l'ordre c'est l'unité, et l'unité de la nature, c'est l'uni-

té même de la pensée. Enfin sera bienfaisant car le monde extérieur n'est que le développement d'une pensée qui porte avec elle les tendances au bien. Quant à l'existence du monde matériel nous ne pouvons pas en douter, puisqu'il n'est autre chose que la suite de nos Perceptions. Lesquelles tombent directement dans la Conscience. Enfin ses propriétés sont de 2 sortes, secondaires et premières. Les propriétés secondaires se confondent absolument avec nos propres sensations. Le rouge et la sensation du rouge c'est identiquement la même chose. Le froid n'est pas distinct de la sensation du froid, et n'a pas d'autre réalité que celle que nous lui donnons en les percevant. On entend ordinairement par propriétés l'étendue et la résistance. Or l'étendue n'est pas autre chose que le rapport des phénomènes sensibles avec la forme de l'Espace. La résistance c'est la sensation de qq chose qui est en dehors de notre corps, d'une tendance de mouvement opposée à la nôtre. Mais tout cela ensemble, ce corps et le nôtre ne sont pas autre chose que les perceptions de notre esprit. Dire que tout corps est distinct des autres corps matériels, c'est dire que nous nous représentons nécessairement les corps dans l'espace en dehors l'un de l'autre, que nous sentons des tendances au mouvement opposées les unes aux autres. Mais tous ces corps ensembles résident dans notre pensée. Le monde matériel est un ensemble de sensations et d'intuitions en nous.

Concluons. Le sens commun a raison contre les Sceptiques. Seulement les affirmations du sens commun ne constituent pas un système, c'est un ensemble de vues confuses, mal définies, n'approfondissant rien s'arrêtant à la surface des choses. La philosophie ne fait qu'éclaircir et préciser ces affirmations. Or les dogmatiques tout en professant pour le sens commun un respect ~~relatif~~ exclusif, donnent par leur théorie gain de cause aux sceptiques. Pour rester fidèle aux inspirations du Sens commun, il faut admettre que la pensée et l'objet ne sont pas substantiellement distincts. Alors le Scepticisme est vaincu, mais le seul refuge où l'on puisse y échapper c'est l'Idéalisme.

XVIIIème Leçon. — De l'Idéalisme.

Ainsi l'Idéalisme est le remède qu'il faut apporter au Scepticisme. Le remède peut sembler assez semblable au mal et aussi dangereux et l'on est porté à s'en défier par une double prévention. En affirmant que les choses n'existent que dans notre pensée, l'Idéalisme ne tient-il pas le même langage que le scepticisme et ne doit-il pas être enveloppé dans une même ~~condition~~ condamnation.

Cependant en voulant établir un lien de parenté entre ces 2 doctrines on commet une grande erreur historique. Les Idéaliste et les Sceptiques sont

marqués dans l'histoire de la philosophie de caractères bien différents. Les sceptiques sont en général des gens d'esprit mais des esprits de 2ème ordre comme Montaigne et Hume, par exemple. Libres, curieux, peu soucieux du vrai et du faux, ils aiment à embarrasser les autres et eux-mêmes pour s'épargner la peine de rien affirmer. Il est en philosophie une question qu'on peut regarder comme une pierre de touche, c'est la question de la valeur de la loi morale. Or les sceptiques cherchent à affaiblir l'autorité de la loi morale. Ce n'est pas à dire qu'ils la méconnaissent nécessairement dans la pratique de la vie, car la conduite des hommes est heureusement à peu près indépendante de leurs spéculations philosophiques. Mais à ne considérer que la spéculation, le scepticisme détruisant toute vérité, enlève à la loi morale toute valeur.

Or, au contraire, les principaux idéalistes des temps modernes sont au nombre des plus grands hommes et des esprits les plus solides (Malebranche, Leibnitz, Berckeley, Kant). Il est vrai que l'idéalisme de Malebranche et de Leibnitz n'est pas chez eux une doctrine ouvertement professée. Malebranche est inconséquent lorsque après avoir admis que nous n'avons pas du monde extérieur une connaissance directe, il admet l'existence de ce monde comme une vérité de foi. Quant à Leibnitz on le voit jusqu'à la fin de sa vie hésiter entre les 2 hypothèses, l'une qu'il n'y a que des sujets pensants, l'autre qu'en dehors des monades il y a une

entité de nature fort mystérieuse qui réalise les phénomènes hors des sujets pensants (vinculum substantiale)… ~~realis~~ realia phænomena extra percipientia (voy. les lettres au P. Desbosses.) Mais chez Berkeley et chez Kant l'idéalisme est une doctrine avouée et tous deux sont des esprits sérieux, même dogmatiques sur d'autres questions. Berckeley est un évêque dont la foi n'a jamais été mise en doute. Kant est célèbre par son profond attachement à la loi morale dont il s'est appliqué à établir l'autorité.

Bien plus, les adversaires les plus ordinaires du scepticisme sont les idéalistes. En écrivant les dialogues d'Hylas et de Phylonoüs, Berkeley n'avait pas d'autre dessein que de combattre le scepticisme. Kant qu'on a 99 fois regardé comme le continuateur de Hume déclare au contraire le désir d'échapper au scepticisme de Hume qui l'a conduit à la découverte de son système. Ainsi l'histoire proteste contre la confusion que l'on prétend établir entre le scepticisme et l'idéalisme.

Pourtant l'idéalisme ne prétend-il pas comme le scepticisme que rien n'existe en dehors de nos idées ? Il le semble ; mais il n'est pas juste de condamner une doctrine parce que le nom qu'elle porte peut donner lieu à une fausse interprétation. L'idéalisme consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autre existence que celle de la pensée et du sujet pensant. Or il importe de bien distinguer l'idée ~~de~~ la pensée

L'idée, en effet, peut être regardée comme une modification passagère accidentelle ; au contraire quand on parle de l'esprit, on parle d'une réalité solide, durable, d'une substance ; car au fond l'acte de penser reste toujours identique à lui-même. Ainsi la langue philosophique est mal faite ; quand on appelle matérialisme une doctrine qui professe que la matière seule existe véritablement, [on devrait appeler spiritualiste la doctrine qui dit que seul l'esprit existe véritabl.] Mais on a donné ce nom de spiritualisme à une doctrine qui consiste à tenir le milieu entre l'idéalisme et le matérialisme et à affirmer qu'il y a 2 réalités distinctes et hétérogènes, l'Esprit et la matière.

Quoiqu'il en soit, les dogmatistes disent aux idéalistes : Vous ne voulez pas reconnaître d'autre réalité que celle de la pensée, nous nous demandons avec le Sens Commun quelque chose au dehors de la pensée. — En face d'une pareille prétention il importe d'examiner si le dogmatisme ainsi entendu n'est pas matérialiste sans le savoir. En demandant qu'il existe qq chose en dehors de la pensée, on semble croire que la matière seule est la réalité, que la pensée elle-même n'est qu'un accident qui doit reposer sur une base matérielle. Comme on ne se figure pas que le monde n'existe que par nos sensations et nos perceptions, de même on ne comprend pas l'âme réduite à la pure action de penser. On cherche un support matériel à la pensée. On voudrait toucher pour ainsi dire la substance de l'âme et celle de Dieu lui-même.

Mais cette chose que l'on cherche, cette substance matérielle aurait-elle plus de réalité que la pensée? A tout le moins on ne saurait nier qu'elle ne pourrait être connue que par l'Esprit, et que l'Esprit serait plus sûr de sa propre réalité qu'il ne le serait de la réalité que l'on veut attribuer à cette substance. Ainsi la réalité de la pensée est pour ceux-mêmes qui ne s'en contentent pas, le fondement de toutes les réalités qu'ils prétendent reconnaître. Cette erreur si fréquente, quoique si grossière, résulte d'un vice naturel à l'Esprit, qui s'attache exclusivement aux choses matérielles sans réfléchir sur la pensée qui les lui donne. On a beau essayer d'épurer cette chose matérielle, que l'on veut donner pour support à la pensée, la pensée est par elle-même une réalité qui n'a pas besoin de reposer sur une base étrangère.

Après avoir écarté cette première difficulté, si nous passons en revue les 3 réalités que l'on peut mettre en question: Dieu, l'âme et le monde extérieur, nous trouvons sur ces 3 points l'idéalisme bien différent du Scepticisme. 1° Dieu n'est pas, disent les Sceptiques, ou du moins on ne peut savoir s'il existe, nous avons bien l'idée d'un maximum de perfection, mais rien ne nous atteste que cette idée soit réalisée en dehors de notre Esprit. Dieu n'est, peut-être que cette idée même; ainsi il est né avec le genre humain, et il mourra avec lui. — Les

idéalistes répondent : Bien loin de prétendre que Dieu n'est qu'une idée nous affirmons que Dieu est la réalité de l'Esprit lui-même. C'est l'action même de penser affranchie de toute imperfection, consacrée dans un acte unique d'intuition. Nous saisissons au fond de nous-mêmes l'existence d'un tel acte. Dieu est donc une réalité et non une simple idée dont la réalisation hors de notre esprit, serait au moins problématiques. Les dogmatiques, au contraire, font de Dieu une sorte de chose et comme un individu situé qq part dans l'Espace.

2°. Les sceptiques prétendent que l'âme n'est que la collection de nos idées et de nos sensations, que l'unité représentée par le mot âme, n'est qu'une unité collective, celle d'une chose qui existe en dehors de la succession de nos sensations. Or suivant les idéalistes l'âme n'est point l'unité collective accidentelle de nos pensées, mais leur substance commune. Et par substance il ne faut pas entendre une base inerte, mais ce qui dans les phénomènes ne change pas, l'intuition permanente de la vérité toujours identique à elle-même. L'âme reste identique quoique dans l'exercice de la pensée nous ayons conscience d'être le même acte de penser, diversement déterminé. Comme un rayon de lumière qui se réfracte et se décompose en traversant différents milieux, le même rayon de lumière intellectuelle réfracté par la sensibilité devient nos idées et nos sensations différents. Ainsi nous avons conscience de l'unité et de la

réalité de notre âme, sujet pensant, durable, identique.
3° Pour la question de l'existence du monde extérieur, l'idéalisme et le scepticisme sont plus voisins l'un de l'autre car ils s'accordent à reconnaître qu'il n'existe pas de choses substantiellement distinctes de nos sensations. Dans les 2 doctrines le monde n'est qu'un ensemble de perceptions. Néanmoins une importante différence sépare Hume de Kant. Pour Hume 1° L'espace n'est qu'un caractère commun de nos sensations, contingent comme elles et pouvant disparaître. La succession de ces sensations n'est assujettie à priori à aucune loi. Le principe de causalité que d'autres regardent comme nécessaire n'a d'autre fondement que l'habitude. C'est à force de voir 2 phénomènes se succéder que nous avons fini par faire de l'un la cause de l'autre. Pour Kant 1° l'Espace est la forme nécessaire de toute perception sensible, forme qui, par conséquent, ne peut être détruite; 2° Il est certain à priori que tous les phénomènes obéissent à des lois; le monde n'est pas une illusion, car composé de phénomènes liés les uns aux autres, il forme un système qui ne peut être dérangé. Nous pouvons induire, et nos inductions seront certaines, si nous avons suivi toutes les règles nécessaires. Nous sommes assurés que toute loi véritable de la nature ne se démentira jamais, et ainsi nous pourrons obtenir une connaissance de la nature aussi solide que les dogmatiques la

désirent.

Ainsi, l'idéalisme de Hume est purement subjectif, tandis que Kant affirme que tous les phénomènes sont dans l'Espace et assujettis à un enchaînement constant. Alors les phénomènes du monde extérieur ont une vie propre, une anatomie. Si le monde sensible cessait d'obéir à ces lois harmonieuses, il ne pourrait plus être entendu par une intelligence une, et l'unité de la conscience serait détruite. L'unité de la conscience donne ainsi au monde sa réalité. L'idéalisme de Kant est un idéalisme objectif.

Notons en passant l'abus qu'on fait de ces mots (subjectif et objectif) et l'erreur grave où l'on est tombé au sujet de Kant. Il a toujours travaillé à établir l'objectivité des phénomènes sensibles et des principes de l'Entendement ; et on l'a accusé d'avoir au contraire réduit les uns et les autres à une valeur purement subjective. Nous devons donc reconnaître que même dans la question du monde extérieur la différence subsiste, quoique moins profonde, entre l'idéalisme et le scepticisme.

L'idéalisme tel que nous l'entendons, soulève cependant 2 graves objections. La 2ème est une conséquence de la 1ère et donne lieu elle-même à une 3ème difficulté. 1° D'après notre conclusion l'existence du monde extérieur repose sur l'existence de notre esprit, ce qui choque le sens commun. 2° Parmi les objets du monde extérieur sont les hommes sembla-

bles à nous. Mais si le monde n'est qu'un ensemble de phénomènes existant seulement dans notre esprit, les autres hommes ne sont que des phénomènes, et rien ne choque davantage le sens commun que de vouloir attribuer à soi seul la réalité en la refusant aux autres. Et même le sens moral est choqué; car il n'y a plus de devoirs envers ces hommes phénomènes.

Il ne faut pas accepter de semblables conséquences; il ne convient pas de se renfermer dans une sorte d'indifférence scientifique et de se mettre en opposition avec son cœur et la nature. On pourrait, il est vrai éviter cette absurdité au moyen d'une supposition gratuite et admettre sans preuves qu'il y a d'autres esprits que le nôtre. Mais alors on tombe dans un nouvel inconvénient. 3° Si la réalité du monde extérieur consiste dans des esprits, et s'il y a d'autres esprits que le nôtre, le monde extérieur se trouve répété autant de fois qu'il y a de sujets pensants. Or n'est-il pas absurde de penser qu'il y a plusieurs mondes extérieurs?

Cherchons le moyen d'échapper à ces inconvénients. — 1° Comment soutenir que la réalité du monde extérieur repose sur celle de notre pensée? n'est-ce pas choquer le sens commun ainsi que le font les sceptiques, que de vouloir faire consister le monde dans le système de nos perceptions? On peut faire cette réponse: il y a lieu de ~~crase~~ distinguer en nous 2 sortes de connaissances du monde extérieur. N'existe-t-il

pas une différence profonde entre la manière dont un astronome et un ignorant représentent le système céleste? Qu'un astronome calcule, par ex. la marche d'une planète, il est évident qu'il ne raisonne pas plus en habitant de la terre qu'en habitant de tout autre lieu. Ses calculs sont indépendants du point de vue particulier où nous sommes placés, ils sont possibles partout, vrais partout. Une telle connaissance n'est pas particulière aux habitants de la terre, c'est la connaissance du système céleste tel que peut l'obtenir un esprit quelconque, abstraction faite de toute situation locale par rapport au système considéré. En un mot, c'est la connaissance telle que Dieu la posséde lui-même. Au contraire la connaissance que nous en donnent nos yeux est toute relative à nous et à notre point de vue. C'est ainsi que la lune, un des plus petits corps céleste, nous paraît avoir une certaine grandeur à cause de sa proximité de la terre. C'est ainsi que des astres énormes, à cause de la distance considérable qui les sépare de nous, se réduisent pour nous à des points lumineux dans l'Espace. Ce que nous disons des astres peut s'appliquer à tout le monde. Nous en avons deux connaissances, l'une scientifique et ~~l'autre~~ intellectuelle, l'autre vulgaire et exclusivement sensible. Le dernier mot de la connaissance scientifique serait de tout déterminer par le calcul du mouvement qu'éxécutent tous les corpuscules de la nature. Quelle que difficulté que présente à notre

esprit la solution d'un semblable problème, on peut croire que cette connaissance scientifique ~~serait de tout déterminer par le calcul~~ parfaite existe en Dieu. L'autre connaissance est sensible. Elle nous fait connaître les objets plus ou moins distinctement et sous un angle plus ou moins grand. Ces deux connaissances diffèrent surtout l'une de l'autre en ce que l'une n'a pas de point de vue particulier et que l'autre a toujours son point de vue particulier.

Par là nous évitons l'absurdité où nous semblions d'abord être tombés. Le monde extérieur dans un sens existe dans notre Esprit et dans un autre sens est indépendant de notre Esprit. Il y a une connaissance scientifique du monde extérieur à laquelle est identique l'existence de ce monde. Aucun esprit humain, il est vrai, ne peut réaliser complètement cette connaissance. C'est la connaissance que pourrait en acquérir un esprit dégagé des sens et qui par conséquent n'aurait pas de point de vue particulier sur l'univers. Il n'y a rien d'absurde à dire que l'existence du monde repose sur notre connaissance, c. à. d. sur l'existence de l'Esprit et non de notre Esprit. Il faut se garder de confondre l'Esprit avec notre Esprit qui est déterminé à cause des conditions de notre sensibilité. S'agit-il du point de vue sensible, nous ne prétendons pas que l'existence du monde repose sur l'existence de notre Esprit, car le point de vue particulier sous lequel nous

connaissons le monde peut cesser d'exister sans que le monde disparaisse puisqu'il reste conçu par l'Esprit, puisqu'il est toujours l'objet de la connaissance scientifique parfaite. Notre point de vue particulier est cette même connaissance restreinte à une petite partie d'elle-même et altérée par la confusion des perceptions. Ainsi le monde subsistera toujours en Dieu tandis que le point de vue particulier sous lequel nous le connaissons peut disparaître. Ainsi l'existence du monde ne repose pas sur notre existence individuelle.

2° Nos semblables existent-ils ? Sur cette question, les dogmatistes seraient facilement embarrassés, car la réalité des phénomènes est pour eux-mêmes un problème. En outre si on leur accorde l'existence substantielle de nos semblables telle qu'ils l'entendent, on ne leur accorde pas l'existence d'êtres qu'ils puissent aimer et avec qui ils puissent avoir d'intimes rapports. Si nos semblables sont des êtres, des substances séparées de la nôtre, qui nous garantit que la vérité, que la justice soient la même chose pour eux que pour nous ? En quoi leur existence peut-elle nous intéresser ? Si nous sommes renfermés en nous-mêmes quels devoirs avons-nous à remplir envers nos semblables ? Quelles sympathies peuvent nous unir à eux ? Si les autres êtres ne sont unis par aucun lien, s'ils sont en dehors de nous ne sont-ils pas pour nous comme s'ils n'étaient pas ?

Cherchons à résoudre ces 2 difficultés, touchant l'existence des autres hommes et les liens qui les unissent à nous.

De même que nous venons de distinguer 2 modes de connaissance, nous pouvons distinguer pour chaque esprit deux modes d'existence correspondant à ces 2 modes de connaissance. Il y a 1° une existence intellectuelle, car nous avons conscience de nous-mêmes comme d'une intelligence capable de concevoir des vérités absolues. — Il y a 2° une existence sensible qui consiste dans la connaissance sensible des choses laquelle est relative à notre point de vue sur l'univers. — Ainsi il existe d'une part une pure intelligence, qui est immuable, d'autre part une sensibilité variable et changeante. — Quand se pose la question de savoir si nos semblables existent, il faut examiner s'ils ont ces 2 sortes d'existences. Quand il s'agit de leur existence comme intelligence pure la réponse est facile. Cette existence intellectuelle de nos semblables n'est pas distincte de la nôtre. Par exemple, lorsque j'ai fait une addition suivant les règles, le résultat que j'obtiens n'est point relatif à mon point de vue particulier, variable; mais ce résultat est une vérité absolue, valable pour l'intelligence considérée absolument et abstraction faite de toute différence individuelle. C'est une existence impersonnelle qui n'est pas plus la mienne que celle d'autrui; mais qui peut être le fondement des existences

personnelles.

Si l'on s'en tient à l'existence intellectuelle, il n'y a ni moi, ni autrui. Mais y a-t-il des sensibilités analogues à la nôtre ? Car toute la question se réduit là. En général on peut répondre qu'il doit y en avoir. En effet il se rencontre en moi 2 choses très inégales : l'intelligence qui possède, ou qui du moins peut posséder l'intelligence adéquate du monde, et la sensibilité restreinte à un point de vue particulier. Or si ce point de vue sensible demeure tellement au dessous de l'étendue infinie de l'intelligence, je n'ai aucune raison de supposer que ma sensibilité seule existe dans le monde. Au contraire il faut partout de la vie et de la sensibilité. Comment ? Je ne sais, mais il faut que la même chose se soit faite partout. D'abord en effet l'analogie demande qu'à tous les phénomènes semblables à mon corps corresponde un point de vue particulier analogue à celui qui constitue mon individualité. Car puisqu'il a fallu, par une nécessité que je ne puis atteindre, qu'en moi l'intelligence se fît sensation, cette loi doit être universelle, et valable pour tous les points de vue possibles.

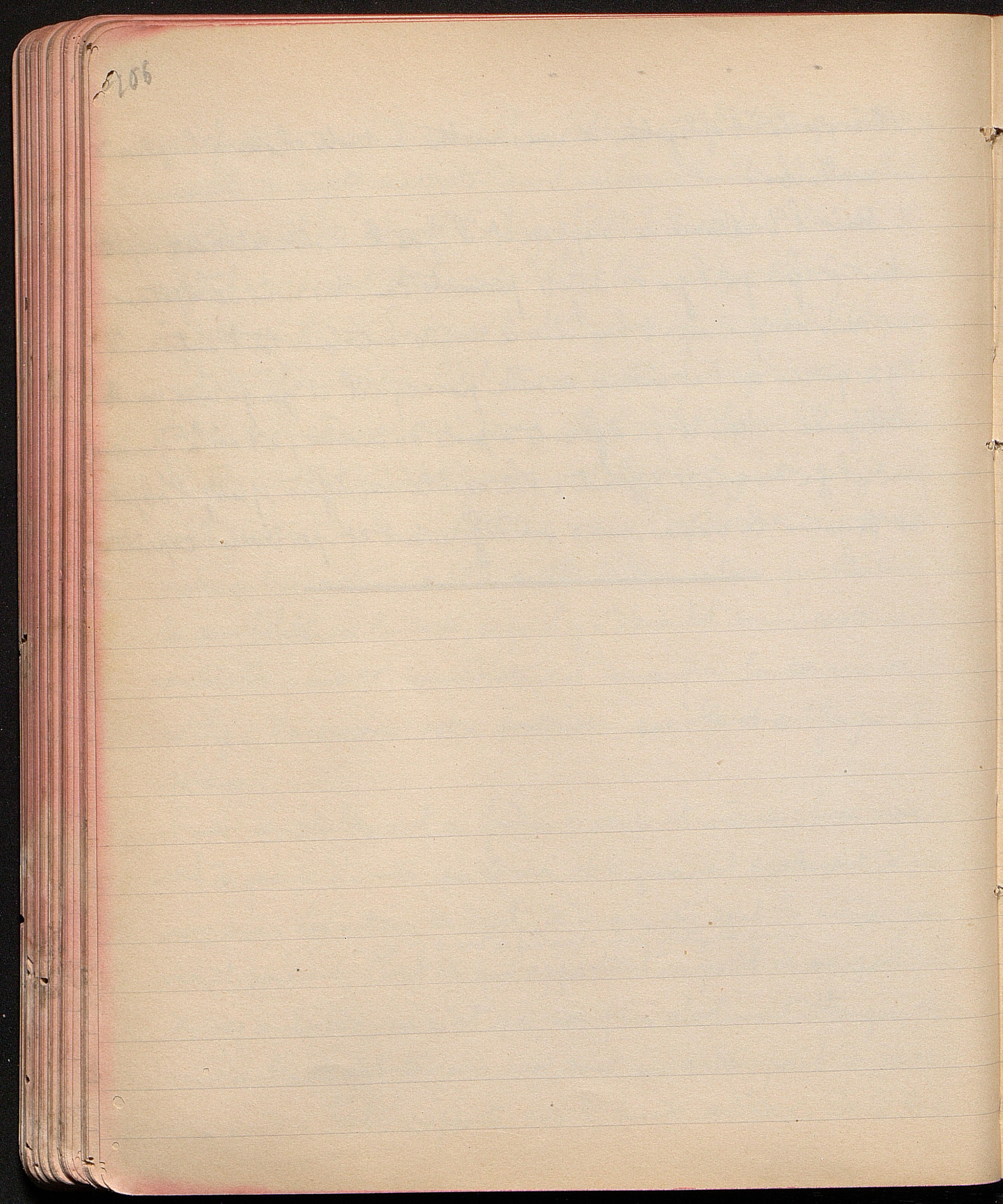
Mais de plus, la pensée embrasse tout. Pour que la sensibilité ait sa raison d'être et mérite d'exister, il faut qu'elle soit en qq façon un redoublement de l'intelligence et qu'elle embrasse tout. Or la sensibilité ne peut embrasser tout distinctement qu'à condition de se décomposer en

une infinité de points de vue ; il y a donc une infinité de points de vue sensibles, de sujets sentants dans l'univers. Maintenant quel est le degré de sensibilité départi à chaque être ? Quels sont les êtres qui existent et pensent comme moi ? C'est là une question qui se résout à posteriori d'après les signes d'intelligence et de sensibilité que donnent les différents êtres. C'est là une question d'expérience. — Ainsi c'est en moi-même et à priori que j'atteins la réalité de mes semblables en tant qu'intelligence ; c'est encore à priori que je sais qu'il existe partout de la sensibilité ; mais l'expérience m'apprend seulement l'existence de telle ou telle détermination particulière de la sensibilité. De la sorte, ce qu'il y a d'essentiel dans l'existence de nos semblables nous est immédiatement donné par la conscience ; ce qu'il y a d'accessoire est a posteriori possible et certifié par l'expérience.

Si mes semblables sont au fond une seule et même chose avec moi, tout ce que je démontre sur le vrai et le faux est également démontré pour eux. Les notions de droit, de devoir, etc. sont les mêmes pour eux et pour moi, puisqu'ils ne sont au fond que la même intelligence que moi. Tout ce qui appartient au point de vue particulier de mes semblables, ne m'est pas non plus absolument étranger, car mon semblable c'est toujours moi sous un autre point de vue, engagé dans d'autres rapports avec le monde extérieur. De là les sym-

pathies, de là l'obligation de nous mettre en toutes choses à la place de nos semblables.

3°- Mais l'Idéalisme ne suppose-t-il pas le monde extérieur répété autant de fois qu'il y a de sujets pensants? — Mais nous ne répétons pas dans chaque esprit humain le monde extérieur tout entier. Il n'y a qu'un seul et même monde parcequ'il n'y a qu'une seule intelligence. Mais il y a différents aspects du monde, et voilà pourquoi il y a des esprits différents. La réalité ne diffère pas; l'objet est toujours le même, mais vu différement et par divers esprits.



Résumés des leçons de Logique. —

I

De la Science

Objet de la Logique : La forme des sciences, par opposition à la matière de ces sciences.

Qu'est-ce que la Science ? 1ère condition : présence d'un objet ; sensation, pas de science encore.

2ème condition : travail de l'esprit pour ordonner les impressions dans l'espace et le temps. Perception. Science nécessairement incomplète (Un phénomène ne s'explique que par un phénomène et ainsi indéfiniment.)

3ème condition : travail de l'esprit pour ramener la Série des Perceptions à une unité logique, indépendante de l'espace et du temps.
— Pensée.

D'où : Forme de la Science. Mouvement alternatif de la Diversité à l'unité (analyse) (c. à. d. des objets composés à leurs éléments simples) ; et de l'Unité à la diversité (Synthèse) ou raisonnement.

La Science et l'art diffèrent seulement quand il y a dans l'art qqchose qui échappe à la règle. Ici la Science et l'art se confondent. } La Logique est donc à la fois la Science et l'Art du raisonnement.

II

De la Méthode.

Ceci répond à cette question qu'est-ce qu'expliquer ? } Science : Passage { du composé au simple / du particulier au général / du contingent au nécessaire } Transformation du Sensible en intelligible ; de la matière en Esprit.

Une telle science est-elle possible pour tous les objets de connaissance et n'y a-t-il ainsi qu'une seule méthode ?

Dualité apparente { S^{ces} Naturelles : L'esprit n'y atteint jamais le simple, le général, le nécessaire, le pur intelligible. Il débute par le sensible et il y reste.
{ S^{ces} Mathématiques : L'esprit débute par le pur intelligible et n'en sort pas.

Unité réelle. { Le monde est le produit d'une infinité de combinaisons opérées selon les lois de la Mécanique.

Mais l'esprit humain est impuissant à reproduire cette infinité de combinaisons — d'où :

Pour l'esprit humain : 2 sortes de Sciences — 2 Méthodes.

1° Science du concret : Méthode empirique

2° Science de l'abstrait : Méthode rationnelle.

III

Division des Sciences.

Y a-t-il d'autres S^{ces} que du concret et de l'abstrait ? D'autres méthodes que l'empirique et la rationnelle ?

I Monde extérieur : { 1° S^{ces} du Concret { Physique, Chimie, Hist. naturelle } objet { faits contingents et particuliers de la nature extérieure } Méthode expérimentale
{ 2° S^{ces} de l'abstrait { Géométrie, Arithmétique, Mécanique } objet : { Forme de la Nature } Méthode rationnelle

Les unes étudient à Posteriori, les autres à Priori : La nature extérieure

II Monde Intérieur : Esprit 1° Phénomènes : objets de connaissance. 2° Pensée pure : sujet connaissant.

1° Phénomènes { (a) que sont-ils : Psychologie et Histoire { Méthode { Expérience sans expérimentation
{ (b) que doivent-ils être ? : Morale et Droit { Méthode { rationnelle, avec un principe de convenance en outre du Principe de contradiction.

2° Pensée pure { (a) avons-nous une âme : Psychologie transcendantale / (b) Y a-t-il un Dieu. Théodicée } Science de l'être par opposition aux phénomènes } Méthode } Intuition Intellectuelle

Donc : Deux ordres de Sciences : celle de l'Objet et celle du Sujet, et dans celles du sujet : Sciences des phénomènes qui s'y rapportent : Science du Sujet Pur.

Méthodes correspondantes : Méthode expérimentale et rationelle, sauf certaines modifications pour toutes les Sciences des phénomènes.
Intuition intellectuelle ———— pour les autres.

IV.

De la Classification.

Méthode dans les Sces expérimentales de la Nature.

Méthode expérimentale appliquée au Monde extérieur : 2 choses à connaître = 2 Procédés.
1° États juxtaposés dans l'Espace : Classification
2° États de ces êtres se succédant dans l'Espace : Expérimentation

Classification.

But : trouver des Types. Ce n'est pas un simple soulagement pour l'Esprit. N'y eut-il que les individus il faudrait encore connaître leurs rapports et leurs différences. D'ailleurs n'apercevant les êtres que du dehors, nous ne les connaissons que par leurs qualités plus ou moins générales.

Procédé : Subordination des caractères : Le caractère essentiel est celui qui reste vrai dans la Contraposition. Ex : l'homme est animal : contraposition : Tout ce qui n'est pas animal n'est pas homme. Au caractère essentiel sont mis des caractères secondaires, parce que ces derniers existent en vue du caractère essentiel.

Valeur: Elle tient à la nécessité de la nature, laquelle existe, en vue de la permanence des Espèces.

V

De l'Expérimentation.

I Y a-t-il 2 choses à connaître ? — 1° Les Lois — 2° Les Causes ? Ce que nous appelons cause se réduit à une loi plus générale, toujours manifestée par un fait observable. La physique n'atteint ni ne cherche le pur Esprit.

II On recherche les lois par l'Expérimentation.

5 Procédés — 1° Méthode d'Accord. A restant a reste-t-il également ? Cette méthode donne des Lois, c'à-d. un Antécédent Invariable.

2° Méthode de différence | a disparaissant A disparaît-il ? Cette méthode donne des causes, c'à-d. un Antécédent inconditionnel

3° Méthode indirecte de différence, ou méth. unie d'accord et de différence. Cette méthode réunie des 2 premières donne des causes.

4° Méthode des Restes. N'ayant que 3 antécédents possibles A, B, C, les conséquents b, c, sont-ils produits par B et C. Il suit que a est produit par A.

5° Méthode des Variations concomitantes A variant, a varie-t-il dans le même sens ?

III Caractère qui différencie l'Expérimentation de l'Observation : Elle suppose l'Hypothèse ; qui consiste soit à attribuer l'effet en question, à l'un des antécédents connus, soit, quand les antécédents sont inconnus, — à concevoir un antécédent par Intuition.

Résumé : La Connaissance de la Nature, se réduit à la Connaissance des Lois.

Les lois sont connues par l'expérimentation qui suppose l'hypothèse :

Voir Stuart Mill, System of Logic, vol I page 427.

VI.

I — De l'Induction (croyance que tel antécédent étant donné tel conséquent se produise)

Possibilité des Sces expérimentales — Comment transformons-nous les Faits en Lois?

I Réfutation des doctrines empiriques.

1e Théorie. Nous réunissons sous un seul chef les données de plusieurs expériences.

Mais 1e en fait: Un phénomène bien observé nous suffit pour en déduire une loi. De plus la loi est aussi bien valable pour les phénomènes non observés et les phénomènes observés.

2e en droit. Pût-on observer tous les faits d'une espèce, le résultat serait une vérité collective, non générale; contingente non nécessaire.

2e Théorie. (St Mill) se présente sous 2 aspects.

1er Aspect. Tirer des expériences répétées un principe de Constance. — Mais 1e en fait l'Induction n'a pas besoin de faire appel aux expériences passées: L'observation et la généralisation sont inséparables . . . . 2e en droit le principe est insuffisant, il ne permet pas de conclure à l'avenir.

2e Aspect. Tirer du premier fait, le principe de Constance, et lui attribuer plus de valeur à mesure que de nouvelles observations le vérifient.

Mais un tel principe sera de plus en plus probable, jamais certain. De plus dès le 1er fait nous croyons à une liaison, non probable, mais nécessaire entre les fait. Le doute ne peut exister que pour telle application particulière du principe de Causalité.

II Solution. — Le principe est inhérent à l'esprit: tout évènement se produit nécessairement quand certaines conditions sont remplies et alors seulement: C'est le Déterminisme

En effet c'est seulement par l'application de ce principe aux phénomènes perçus que l'esprit peut se distinguer des phénomènes, et saisir son identité. Le principe objective les phénomènes.

Conclusion. Dès qu'un fait est pensé il devient une Loi, tel est le seul fondement solide de la Science

VII

II Réalité des Ppes expérimentales — De L'Analogie : Croyance qu'un même antécédent pourra se reproduire : Permanence de la Nature.

L'Analogie et l'Induction se complètent l'une l'autre.

L'Induction : Conditionnelle – absolue
L'Analogie : Inconditionnelle ; Incertaine { Nous ne savons ni combien d'individus compte une espèce ni si les espèces subsistent.

Rapports de ces deux Principes.

I En eux-mêmes : L'âme est Intelligence et Sensibilité.

1°. L'Intelligence est satisfaite de n'importe quel monde, pourvu qu'il soit logique. Les abstractions mêmes des mathématiques lui suffisent. Elle ne rend pas compte de l'Existence du Monde

2° La Sensibilité au contraire est intéressée à ce qu'il y ait un monde, et un certain monde : Celui qui est le mieux approprié au bonheur de l'Etre Sentant ; Causes finales en regard des Causes Efficientes.

Chaque objet a un rapport avec l'Intelligence (Lois) et avec la Sensibilité (plaisir ou Peine). La Sensibilité désire le monde que l'Intelligence réalise ; fin – moyen : L'un n'est rien sans l'autre : L'Analogie de l'Induction se supposent

donc l'une l'autre.

II Dans leur application à la Nature. Tout dans la Nature se réduit au Mécanisme

ce qui suppose { 1° Liaison entre tous les mouvements. (Induction)
{ 2° Ressort qui détermine un certain ensemble de mouvement à s'accomplir de préférence à tous les autres ensemble de mouv. possible (Analogie) Dynamisme intentionnel

Conclusion : Union de la Logique et de la Vie, de la Fatalité et de la Providence du Déterminisme et de la Finalité, de l'Intelligence et de la Sensibilité, du Principe d'Induction et du Principe d'Analogie.

VIII.

De la Déduction. – (Passage du général au Particulier)

Le Raisonnement : composés de Jugements ou propositions, composés de termes reliés par le Verbe être.

Préliminaires.

I Copule et Termes. – Leur étude est la base de la Logique.

1° Verbe être { 1° Que les 2 termes sont identiques en tout * ou en partie.
2 sens { 2° Que les 2 termes sont liés dans l'expérience.

La Logique ne reconnaît que le 1er, son principe est l'Unité de Connaissance, l'accord de la pensée avec elle-même. Partant elle ne considère que les jugements Analytiques.

2° Termes { 1° Substantif choses générales ou particulières.
{ 2° Adjectif qualité.
{ 3° Participe Etats.

leurs rapports { Extension. Déterminé par la Division.
{ Compréhension. { déterminée par la Définition, qui se fait pour abréger { par le Genre prochain et la Différence propre.

214

II Propositions. formées par le rapprochement des termes au moyen de la copule { sujet
{ attribut.

1° propo. { affirmatives { : selon qu'on affirme ou que l'on nie l'attribut dans la compréhension {
{ négatives { du sujet et le sujet dans l'extension de l'attribut. { qualité

2° propo. { Universelles { : sujet pris dans toute son extension. Les propositions collectives et les Singulières sont universelles.
{ Particulières { : sujet indéterminé. — Quantité.

– Sujet, toujours pris dans toute sa compréhension mais extension arbitraire.

– Attribut. Dans une proposition affirmation il est pris dans une partie de son extension et dans toute sa compréhension. Dans une proposition négative, il est pris dans toute son extension, mais pas toujours dans toute sa compréhension.

Raisonnement Déductif.

Déduction immédiate sans l'Intervention d'un troisième terme.

2 procédés {
1° Opposition : faire sortir la vérité ou la fausseté d'une proposition de la vérité ou de la fausseté d'une autre proposition ~~des~~ composée mêmes termes.
2° Conversion : Prendre l'attribut pour sujet et le sujet pour attribut.

IX.

Du Syllogisme. (Raisonnement par déduction immédiate.)

Différence du Jugement et du Raisonnement (le Premier a 2 formes – le deuxième en a 3)

3 Espèces de Raisonnements :

1° Catégorique – Affirmant ou niant purement et simplement.

2° Hypothétique. Affirmant ou niant sous certaines conditions.

3° Disjonctif – Présentant une alternative (ce raisonnement peut donner des conclusions différentes.)

raisonnement catégorique.

3 Figures, selon la généralité du moyen terme comparativement aux extrêmes.

moyen terme { 1°. Intermédiaire entre les extrêmes.
2°. Supérieur aux extrêmes.
3°. Inférieur ——— .

— Variétés du Syllogisme.

1 Enthymème: Syllogisme abrégé.

2 Prosyllogisme: syllogisme provenant d'une des prémisses du syllogisme principal.

3 Episyllogisme: syllogisme tiré de la conclusion d'un syllogisme précédent.

4 Polysyllogisme: chaîne de syllogisme telle que la conclusion de l'un soit la majeure du suivant.

5 Sorite: Polysyllogisme abrégé.

6 Dilemme: raisonnement composé, où, après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou négativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Fortune du Syllogisme: son long crédit tient au petit nombre de faits que l'on possédait, comme son discrédit tient à l'abondance des faits que l'on a acquis.

Discrédit immérité: car si le syllogisme ne crée pas la Science, il l'ordonne et la développe.

X.

Des Définitions Mathématiques.

2
Méthode dans les Sciences rationnelles de la Nature.

Définitions dans les sciences physiques : Assemblage contingent de caractères = Toutes les conséquences sont par suite contingentes. — Notions mathématiques : caractères : Universalité — Nécessité. Quelle est leur origine.

I Empirisme : elles dérivent uniquement de l'expérience.

objections : 1° En fait, l'expérience ne nous offre pas tous les objets des mathématiques.

2° en droit, des notions empiriques ne peuvent être universelles, partant pas de démonstration possible.

II Innéité : Elles existent en nous antérieurement à toute expérience.

objections 1° En fait nous avons besoin de travail pour les concevoir.

2° La conscience de la pensée est incomparable avec la multiplicité d'idées antérieures à tout exercice de la pensée.

3° en droit : Elles sont universelles par leur Singularité, mais se présenteront comme des faits isolés n'ayant entre eux aucun ordre de génération.

III Solution — Elles sont le résultat d'un travail propre de l'Intelligence.

Leur essence c'est l'idée de Continuité, laquelle est à la fois une et multiple (multiplicité entraîne extériorité réciproque.)

La Pensée rend compte de l'Unité, mais non de l'Extériorité et de la diversité.

L'Espace rend compte de l'extériorité et de la diversité, mais non de l'Unité.

L'effort moteur réalise l'union de l'Unité et de la diversité et nous donne l'idée de continuité. Par son commencement et ses arrêts il marque les points dans l'Espace

(Lignes finies - nombres) les points sont reliés entre eux par l'unité de la force motrice.

Définitions Mathématiques: Tout logique et complet. — Formées par voie de Génération, non d'Observation; à priori, non à posteriori.

XI

Des Définitions Mathématiques.

I Les axiômes sont-ils des principes ou majeures?

5 axiômes (V. Géométrie de Legendre)
1 - Deux quantités égales à une 3ème sont égales entre elles.
2 - Le tout est plus grand qu'une de ses parties.
3 - Le tout est égal à la somme de ses parties.
4 - D'un point à un autre on ne peut mener qu'une ligne droite.
5 - 2 grandeurs sont égales, quand superposées, elles coïncident dans toutes leurs parties.

Le 5ème est une définition; le 4ème un théorème, le 3ème conséquence d'une définition; le 2ème une conséquence du 3ème, le 1er démontrable. — Fondement de tous les Axiômes: Des valeurs égales peuvent dans une formule mathématique se substituer les unes aux autres.

Syllogisme apparent: Des valeurs égales peuvent etc, or 6+4=10 et 7+3=10, donc 6+4=7+3. Le moyen terme est dans la majeure: Valeurs égales; et dans la mineure: valeur égale 10. Ce n'est donc pas en réalité un moyen terme. La majeure apparente énonce un rapport entre des quantités indéterminées... Les axiômes sont des formules ou moules du raisonnement.

II Les démonstrations mathématiques sont-elles des Syllogismes?

Les notions auxquelles s'appliquent le syllogisme proprement dit sont des notions de propriétés.

Les mathématiques s'appliquent aux quantités, d'où 3 différences.

1° Les notions de qualités étant des touts particuliers et irrésolubles, la copule égale, n'a pas de sens dans le syllogisme. – Le mot être appliqué aux notions mathématiques n'a pas de sens.

2° Les notions de qualité ne peuvent ni se décomposer, ni se retrancher, ni s'additionner.

3° L'emploi des figures est inutile dans le Syllogisme, indispensable dans les raisonnements math.

Remarque : Les Sciences naturelles énoncent des raisons entre les existences, les mathématiques entre des possibilités. Les 1ères étudient les êtres sous les rapports de subordination (genre et espèce) la composition étant impénétrable. Les secondes étudient leurs objets sous les rapports de la composition, la Subordination étant évidente.

III Combien les Sciences exactes comportent-elles d'espèces de démonstrations ?

1° Théorèmes à démontrer
- 1° Démonstration directe par déduction (s'appuyer sur une prop. précéd. démontrée).
- 2 .... par analyse (partir des termes même de la question et les rattacher à une propriété antérieurement démontrée.
- 3° Démonstration indirecte par l'absurde.

2° Résolution des Problèmes. Se ramène à la démonstration.

XII

De l'Observation Intérieure. (obs. des fait spirituels.)

3 Méthode dans la Sce d'Observation de l'âme humaine

Y a-t-il 2 sortes de phénomènes : les phén. internes et les phénom. Externes ?

I Conséquences de cette hypothèse.

1° Impossibilité de connaître les phénomènes externes lesquels seraient voilés par les phén. internes et n'auraient avec eux aucun lien.

2° Nécessité de partager le Moi, en 2 consciences étrangères l'une à l'autre.

3° observation du monde intérieur rendue impossible. Car dans ce monde étranger à l'étendue, l'objet serait comme le sujet, et ne pourrait par conséquent s'opposer à lui. Ce qui est la condition de la Conscience.

4° Suppression du monde intr. lui-même. Objet de concession, il serait extérieur à la pensée.

II Etude des Faits

(a) 1° Volonté motrice, si l'on admet 2 faits séparés, volonté et mouvement; il est impossible de distinguer d'une part une volonté efficace, d'un simple désir, et de l'autre, le mouvement spontané, du mouvement contraint. L'effort et sa réalisation sont les 2 termes d'un même phénomène.

2° Perception : si l'on admet 2 faits séparés. phén. extérieur et idée, on aura un objet non pensé et une pensée qui ne pensera qu'elle-même. La Conscience de la résistance (origine de la Perception) accompagne nécessairement celle de l'Effort.

3° Peine et Plaisir : Rapport d'un objet extérieur, non d'une idée à la Conscience.

(b.) Pour les opérations supérieures, les signes qui eux aussi sont dans l'espace, tiennent lieu d'objets réels.

Conclusion : Il n'y a qu'un ordre de phénomènes, mais tout phénomène a 2 termes, tombant tous deux sous la Conscience. L'esprit se retrouve lui-même en exerçant une action sur le monde extérieur. La connaissance du sujet et celle de l'objet sont proportionnelles. L'observation psych. porte non sur des faits intérieurs mais sur l'intérieur des faits.

XIII

Des Inductions Psychologiques.

2 sortes de faits { 1 Ceux qui tombent immédiatement sous la Conscience (ce sont les modifications de notre corps)
2 Ceux qui tombent sous la Conscience par l'intermédiaire des modifications de notre corps)

Les premiers sont soumis à l'observation psychologique, les autres à l'observation physiologique.

Procédés de la Psychologie comparés à ceux des Sciences Expérimentales.

Questions qu'elle étudie { 1 Facultés de l'âme ou caractères généraux des États de Conscience { générales ... connaître, sentir, agir ou désirer
particulières { modifications que subissent les facultés génles Raisonnement. Jugement abstraction, généralisation, plaisir ou peine, amour ou haine, crainte, etc.
2 Lois de la Succession des États de Conscience.

I Facultés. 1° Générales { 1° Existence connue immédiatement à l'occasion d'une expérience, mais non par l'observation laquelle suppose les 3 Facultés.
2° certitude : absolue. Elle ne repose pas sur une induction, car
{ toute induction suppose { 1 Qu'il continuera d'exister un monde. (Activité)
2 qu'un monde soumis à des Lois, (Intelligence)
3 à des lois de finalité. (Sensibilité)

La certitude de ces 3 principes dépend de celle des 3 facultés qu'ils supposent.

2° Particulières { – 1° Existence { nécessité d'une expérience, mais point d'observation.
{ inutile de répéter, de varier l'Expérience) parce que la succession des phénomènes n'est pas seult aperçue mais comprise.
– 2° Certitude Les formes partic. de nos facultés générales sont liées au monde dans lequel nous sommes placés.

II Succession des États de Conscience.

1° Dans une âme humaine quel état succèdera à un état donné ?

Des expériences seraient nécessaires mais elles manquent forcément de précision par l'impossibilité

de faire intervenir les nombres.

Induction toujours incomplète, parceque le principe de la Succession des Etats doit être cherché dans l'organisme, et que ne connaissant l'organisme que du dedans, nous ne le connaissons que confusément.

3- Etant donné un homme quelle sera l'histoire de sa vie? Insoluble, non parce qu'il existe une liberté d'indifférence, mais à cause de la complication infinie des phén. extérieurs. Des conjectures seules sont possibles (Statistiques).

Conclusion. Pour l'étude des facultés procédé supérieur à l'observation et certitude plus grande que dans les Sciences Expérimentales. – Pour l'étude des états procédé inférieur à l'observaton et probabilité moindre que dans les Sciences Expérimentales.

XIV

Des Déductions Morales (Morale, Science deductive)

4 Méthode dans la Science Rationnelle de l'âme humaine

Comparaison des deduc. morales avec les déduc. géométriques.

2 actes de déductions { 1 tirer les conséquences de vérités générales = déductions inférieure
2 chercher l'origine de ces vérités générales = déductions supérieures

1 Déductions supérieures { Géométrie: principes et par suite résultats hypothétiques
Morale. . . . . catégorique et impératif.
D'où pour la Morale la question du fondement des principes.

Quel est le fondement du devoir? c.à.d. qu'est-ce qui confère aux actions humaines une valeur absolue?

1°. Est-ce un élément du monde sensible
+ (Quantité de bien sensible produit)
× × (rapports avec certains principes gén. admis par l'intelligence)
× × × (Doctrine de Hobbes)

× 1° Intrinsèque c.à.d. résidant dans leur matière? – rép.: le bien d'êtres finis ne peut avoir une valeur absolue. 2° dans leurs formes. × ×
– rép: l'ordre en tant qu'intelligible n'est pas un bien.
2°. Extrinsèque aux actions c.d. résidant 1°. dans la loi humaine × × ×
– Rép: La volonté humaine ne peut avoir une valeur absolue. 2°. ds. un commandement de Dieu?

Réponse : { conforme à la raison, ce commandt n'est qu'un intermédiaire inutile.
} Arbitraire : il ne peut conférer le caractère moral qu'il n'a pas.

2e Solution. L'absolu ne peut se trouver que dans le suprasensible : pensée, volonté { 1° sans succession d'états { 2° " distinctn de personnes

Le seul passage possible d'un monde à l'autre est le symbolisme. | Les actions humaines appartenant au monde sensible peuvent acquérir une valeur absolue en tant que symbole du suprasensible c. à. d. si elles représentent :
1° L'unité absolue de l'âme humaine dans la diversité de ses facultés
2° .... des âmes dans la diversité des personnes.

D'où principe des devoirs { 1° Envers soi-même : ramener son existence sensible à une existence suprasensible
{ 2° Envers nos semblables, ramener la diversité des âmes humaines à la diversité des âmes en Dieu. D'où principe évangélique. —

Or la représentation symbolique du suprasensible est la beauté : donc en dernière analyse la dernière raison de la moralité comme des formes géométriques (triangle, cercle) est la Beauté. si l'on demande pourquoi la nature fait des cercles, des triangles, la seule réponse possible est parce que ces formes sont belles. { Le rapport des formes sensibles au supra-sensible est lointain, obscur,
mais { Le rapport de l'acte moral tel que nous l'avons défini au suprasensible est
1° Prochain, d'où (valeur absolue)
2° Manifeste, d'où (sce précise)

II Déductions inférieures. Elles ne diffèrent des déductions ordinaire que dans la forme.

Syllogisme théorique ou de causalité (sces physiques) { 1° Majeure (Loi de la Nature : dans telle conditn tel fait se produit)
2° Mineure : réalisation des conditions
3° Conclusion : accomplissement de la loi.

Syllogisme pratique ou de finalité morale { 1° Même majeure
2° et 3° Interversion de la Mineure et de la conclusion.

Conclusion. A la différence des sciences math. les sciences morale cherchent la dernière

raison de leurs principes : cette raison se trouve dans la Beauté.

Ex. Pourquoi faut-il que la justice règne parmi les hommes? parce que les actions justes sont des symboles du supra-sensible c. à. d. sont belles.

XV

De la Conscience pure de soi-même.

Existe-t-il une science du suprasensible (substance de l'âme et cause suprême du monde) ou métaphysique? Quel est son procédé?

I Est-ce l'Expérience? Rép : Elle n'atteint que les réalités sensibles et déterminées.

Doctrine spéciale (faussement attribuée à Mr. de Biran) : L'effort volontaire nous montre la réalité absolue de l'âme sous forme agissante.

Réfutation : 1 Le sentiment de l'effort est le plus grossier des phénomènes psychologiques.
2 Il nous est commun avec les animaux.
3 Il n'existe dans l'âme qu'en tant qu'elle est unie à un corps.
4 La force ne réside pas dans l'âme ce qui la supposerait illimitée et détruirait l'unité scientifique du monde : elle est la propriété qu'ont les êtres organisés de transformer du calorique en mouvement.

II Est-ce le raisonnement? Donne-t-il 1° La substance de l'âme? Le raisonnement dans la recherche des substances s'appuie sur 2 principes :
{ 1° quantité constante de matière servant de support aux phénomènes.
{ 2° liaison nécessaire de certaines propriétés primitives avec certaines apparences.

(Principe de substance suivant Kant) D'où ce dilemme :
{ ou il est valable et il conclut à une âme matérielle.
{ ou l'on admet une âme suprasensible et le raisonnement n'a plus de valeur pour en faire connaître la nature.

La substance a 2 sens { 1° matière élémentaire.
{ 2° réalité suprasensible.

Or l'analogie n'a rien à faire quand il s'agit d'une réalité sans analogie. Le raisonnement ne peut s'exercer que sur l'homogène. Ce raisonnement : chacune de mes pensées est une donc la substance pensante est une n'a aucune valeur parce que la substance n'est

pas de même nature qu'une pensée déterminée.

2° La cause suprême du monde ? Le raisonnement dans la recherche des causes s'appuie sur 2 principes : 1° Idée de cause. Conviction à priori qu'un évènement est toujours déterminé par un évènement antérieur.

2° Connaissance empirique ou rationnelle du rapport entre l'antécédent et le conséquent.

D'où ce dilemme : ou il est valable et il n'arrive pas à une cause première ou à un pur démiurge.
ou l'on n'admet une cause supra-sensible, et le raisonnement n'a plus de valeur pour en faire connaître la nature.

III. Expérience et raisonnement rejetés comme méthodes objectives.

Solution : Méthode subjective : réflexion.

La conscience pure, c'à d. passant abstraction de toute détermination sensible par opposition à la conscience empirique) atteint une pensée et une volonté pures : unité sur laquelle repose la diversité des choses, principe de la tendance de l'homme à mettre de l'unité dans ses pensées (science) et dans ses désirs (moralité –)

Conclusion : Le supra-sensible est atteint non par l'expérience ou le raisonnement (méthodes objectives) mais par l'intuition intellectuelle (méthode subjective)

XVIe Leçon

Valeur des résultats obtenus par les différentes méthodes. I au point de vue subjectif

De la Certitude (Quies mentis, in contemplatione veri)

2 Sens { 1 Certitude subjective (quest. psychologique) Dans quel cas la vérité hum. est elle atteinte ?
{ 2 Certitude objective (quest. métaph.) La vérité humaine est-elle identique à la Vérité absolue

De la Certitude subjective I 2 sortes de certitude subjectives

1° Certitude immédiate (phén. axiomes - déf. math) Contrôle : Sentiment de l'Evidence.

2° Certitude médiate (conclu. d'un Rais^t.) Contrôle : Evidence gén. résultant de la somme des évidences particulières.

II Comment l'erreur est-elle possible ?

1° Connaissances immédiates

- 1° simples : faits de cons.^ce (Ex : je souffre) faits confondus avec la connaissance qu'on en a. Point d'erreur possible.
- 2 mixtes
  - perception (matière) : synthèse opérée sur la diversité du Sensible prop. ou portés par l'intermédiaire du mouvement physique
  - pensée (forme) : La diversité du Sensible est ramenée à l'unité de l'Intelligible.
- Causes d'erreur. confusion des élément sensibles. faiblesse de l'Esprit.

II Connaissances médiates Synthèse opérée sur des signes représentant les synthèses

- immédiates primitives. (Ex : 5+3 = 8)
- causes d'erreur
  - confusion des signes
  - Faiblesse de l'esprit.

III au point de vue objectif

Remède aux erreurs

1° Préparer le terrain (Ecarter les passions.)

2° Régulariser sa marche. Développer en soi le plus haut degré d'attention possible.

Conclusion : Le Sentiment de la Certitude est le sentiment d'une attention soutenue, laquelle dépend de la Constitution Physique.

XVII

Du Scepticisme (ou de la Certitude objective)

A quelles conditions nos connaissances répondent-elles à des réalités comme le veut le sens commun?

I **Dogmatisme**: **La réalité est en dehors de la pensée**: La Conscience ne saisit que des modifications subjectives du moi – **Conséquence**: Scepticisme Universel (Impossible de répondre aux questions suivantes.

1 **Physique**
- 1° **Existence** du monde
  - 1° Nos sensations sont-elles conformes aux prop.tés de l'objet?
  - 2° En admettant le principe de causalité la cause de nos sensations est-elle une **réalité matérielle** extérieure à nous? ou une propriété interne de l'âme (Leibniz) ou l'action de Dieu dans l'âme (Malebranche, Berkeley)?
  - Le principe de causalité, auquel, dans ce sujet, nous croyons, par une nécess.té purement subjective, a-t-il une application hors de nous?
- 2° **Lois du Monde** – Le principe d'Induction, a-t-il une valeur objective?

2° **Mathématiques** – Ont-elles une valeur objective?

3 **Psychologie**: Des phén. de conscience aux facultés (lesquelles doivent être permanentes) l'**Induction** est-elle ~~objective~~ légitime?

4 **Morale**: La loi morale a-t-elle une valeur objective?

5 **Métaphysique**. **L'âme** en tant que Subst.ce et **Dieu**, que nous ne pouv.s atteindre, existent-ils?

II **Solution**. **La pensée et son objet sont substantiellement identiques et se supposent l'un l'autre.**

conséquence: **Impossibilité du Scepticisme**.

1° **Métaphysique**
- 1 **Dieu**: pensée et volonté pure enveloppée dans toute pensée et volonté particulières
- 2 **âme**: pensée et volontés déterminées.

2. **Morale**: Nous en atteignons le fondement savoir notre existence supra-sensible.

3- Psychologie : Nous atteignons les facultés de l'âme (détermin^ons de la pensée et volonté) ds. leur source.

4 Mathématiques : 1° Axiômes. le principe de contradiction sur lequel ils reposent est l'unité de la pensée.
2° Définitions : l'Espace sur l'intuition duquel elles reposent est à la fois propriété de l'Esprit et forme des Sens.^ons ou choses extérieures. } d'où objectivité

5 Physique { 1° Lois du Monde { L'ordre ou unité de la nature est l'unité de la pensée. Cet ordre est une tendance au bien puisque la pensée tend au bien.
2° Existence du Monde : Le monde n'est que la suite de nos perceptions, lesquelles tombent directement sous la conscience.
3° Propriétés de la Matière { 1° Propriétés secondaires se confondent avec nos sensations.
2° Propriétés premières. 1° Étendue rapport des phén. sensibles avec la forme de l'espace. 2° Résistance sensation d'une tendance au mouvement opposée à la nôtre.

Conclusion : Seul remède au Scepticisme : admettre l'identité subst. de la pensée et de l'objet (Idéalisme.)

XVIII

* De l'Idéalisme (La réalité des objets est dans la pensée elle-même)

I Différence du Scepticisme et de l'Idéalisme. 1 Historique : Sceptiques esprits légers ingénieux de 2me ordre tendant à affaiblir l'autorité de la loi morale (Montaigne Hume). – Idéalistes, esprits solides, pleins de respect pour la loi morale, adversaires des Sceptiques. (Malebranche – Leibnitz – Berckeley – Kant)

2 Doctrine : 1° Dieu, (scept.) nous ne savons si l'idée d'un maximum de perfection est réalisée en dehors de notre esprit. (Idéalistes) Dieu est l'acte

* Nous distinguons la pensée, substance touj. identique, de l'Idée, modific. accidentelle de la pensée. Notre doctrine devrait s'appeler spiritualisme, si ce mot n'avait pas communément un autre sens.

même de pensée (réalité non idée) 2° Âme (scept.) Collection d'idées et de Sensations;

(Idéalistes) substance de notre pensée. — 3° Monde extérieur.

3 { Sceptiques (Hume) { 1 Espace. Caractère commun aux Sensations contingent avec elles,
{ 2 Pri. de Causalité. Contingent ayant pour fondement l'habitude.

{ Idéalistes (Kant) { 1 Espace forme nécessaire de toute perception sensible.
{ 2 Pr. de Causalité nécessaire et objectif (L'unité de Conscience suppose la liaison logique des phénomènes.

II Réfutation des Objections.

Object. 1ère = Le monde existe que quand nous pensons.

réponse { 1° La connaissance sensible (point de vue partic.) duquel ne dépent pas l'ex. du monde

2 modes de connaissance { 2 La connaissance intellectuelle (ou divine) universelle et immuable se confond avec l'existence de son objet. C'est sur l'Esprit, non sur notre esprit que repose le monde.

2e Object: L'existence de nos semblables est compromise

réponse { 1° L'existence intellectuelle laquelle n'a rien de sensible.

2 modes d'existence { 2° L'existence sensible { individuelle nécessairement répétée une infinité de fois, redoublement de l'Intelligence, ne peut tout embrasser distinctement qu'en se découpant en une infinité de points de vue.

D'où Sympathie et Bienfaisances possibles.

3e Object. Le monde extérieur doit être répété autant de fois qu'il y a de sujets pensants.

réponse: Il n'y a qu'un seul et même monde, parceque il n'y a qu'une seule et même intelligence, mais il y a différents points de vue sur le monde.

Conclusion. L'idéalisme est d'accord avec les affirmations du sens commun éclaircies et précisées.

Système de Logique.

Forme des Sciences ou Méthodes

Leur nature

- Sciences du Monde Extérieur

Concret
physique, chimie
hist. naturelle
Sces d'observations

1° Classification — trouver des types.
2° Expérimentation trouver des lois ou faits généraux.
3° Induction transformer les faits en lois, le partic. en général en vertu du déterminisme principe inhérent à l'Intelligence
4° Analogie Attribuer aux lois la Réalité et la permanence en vertu de la Finalité impliquée par la Sensibilité.
5° Déduction Passer immédiatement ou médiatement (syllogisme) du général au particulier en vertu du principe de l'Unité de la continuité.

Abstrait
géométrie et arithmé.
mécanique et Sces Rationnelles

1° Définition math. Tout logique et complet formé par voie de génération au moyen de l'effort moteur lequel donne l'idée de continuité.
2° Démonst. math
1° axiomes moules du raisonnement.
2° Raisont. math. Enchaînement de propos. abstraites, dont les termes sont joints par le signe = non par la copule est.

Science du monde Intérieur.

Phénomènes
1° Ce qui est
pschologie historique Sciences d'observation
1° Observation portant sur le côté intérieur des faits.
2° Induction
1° Immédiate (facultés)
2° Médiate lois de successions des états de conscience
Pas d'expériments.

2° Ce qui doit être
Morale, Droit. Sces rationnelles
déduction
1° Supérieure donnant le fond des principes, dérivant le devoir de notre existence supra-sensible
2° Infér. sembl. au fond à la déduction dans les Sces Physiques

Pensée Pure.
metaph. psycolo. transc. — théodicée Sces d'Induction
Réflexion atteignant une pensée et une volontés pures. (Méthode Subjective)

Leur Valeur (certitude)
1° Subjective
Sentiment d'une attention soutenue laquelle dépend de la constitution physique.
2° Objective
Possible seulement dans l'Idéalisme (la réalité des objets de la pensée réside dans la pensée elle-même.

Ordre des Questions de Logique.

1ère Série — Questions préliminaires.

I De la Science.
II De la Méthode.
III Division des Sciences.

IV De la Classification.
V De l'Expérimentation
VI De l'Induction.
VII De l'Analogie
VIII De la Déduction
IX Du Syllogisme

2ème Série. Méthodes des différentes Sciences.

X Des définitions mathématiques
XI Des démonstrations "
XII De l'Observation Intérieure
XIII Des Inductions Psychologiques
XIV Des déductions Morales.
XV De la Conscience pure de Soi-même

XVI De la Certitude
XVII Du Scepticisme
XVIII De l'Idéalisme

